

CENTRO MILITARE DI STUDI STRATEGICI

Rapporto di Ricerca
su

IL PENSIERO MILITARE NEL MONDO MUSULMANO

VOLUME PRIMO

**CREDENTI E NON-CREDENTI: IL PENSIERO
MILITARE E LA DOTTRINA DEL JIHĀD**

 **RIVISTA
MILITARE**

 **RIVISTA
MILITARE**

Direttore Responsabile

Pier Giorgio Franzosi



Proprietà letteraria artistica
e scientifica riservata

CENTRO MILITARE DI STUDI STRATEGICI

Rapporto di Ricerca
su

**IL PENSIERO MILITARE
NEL MONDO MUSULMANO**

VOLUME PRIMO

**CREDENTI E NON-CREDENTI: IL PENSIERO
MILITARE E LA DOTTRINA DEL JIHĀD**

VALERIA FIORANI PIACENTINI

 **RIVISTA
MILITARE**

INDICE

SINTESI DELLA RICERCA	7
NOTA SULLE TRASCRIZIONI	24
SUMMARY OF THE RESEARCH	25

CAPITOLO 1

<i>IL PENSIERO MILITARE COME PARTE INSCINDIBILE DEL PENSIERO POLITICO. LA DOTTRINA CLASSICA E LE ORIGINI</i>	43
--	----

1. Il pensiero militare come parte inscindibile del pensiero politico 43
2. Universalità e unicità della teoria strategica. La dottrina strategica come elaborazione e sistematizzazione giuridica della teoria strategica 46
3. I principi classici fondamentali della 'teoria strategica': 49
 - (a) La "conflittualità armata" 49
 - (b) Autorità e potere militare: l'*imām* 59
 - Cenni storici sul califfato (o imamato) 59
 - L'imamato (o califfato) secondo la costruzione dottrinale ortodossa 64
 - La dottrina e la prassi 70
 - Gli stati di fatto: ricomposizione dottrinale di una diarchia di poteri. La pubblicistica ortodossa. La tradizione iranica. La tradizione greca. Ibn Khaldūn 79
 - Cenni sulla configurazione dell'imamato secondo le concezioni dottrinali non ortodosse 90

CAPITOLO 2

(NEO-)COLONIALISMO E PENSIERO MILITARE: ISTITUZIONALIZZAZIONE DELLA "GUERRA SAN- TA" (JIHĀD) COME LO STRUMENTO DELLA LOT- TA ARMATA

- | | |
|---|-----|
| 1. Introduzione: | 101 |
| 2. La resistenza musulmana contro il colonia-
lismo britannico in India | 108 |
| 3. Il movimento Mahdista in Sudan | 114 |
| 4. La resistenza Senussita in Libia | 121 |
| 5. La proclamazione della Guerra Santa da parte
dell'Impero Ottomano nel Novembre 1914 | 127 |
| 6. L'opposizione religiosa al colonialismo britannico e
al Zionismo in Palestina | 134 |
| 7. Considerazioni conclusive | 148 |

CAPITOLO 3

RINASCITA ISLAMICA E FONDAMENTALISMO ISLAMICO

- | | |
|---|-----|
| 1. Introduzione | 159 |
| 2. Riformismo Islamico: | 161 |
| (a) Il secolo XIX - Le radici del risveglio islamico . | |
| (b) La Seconda Guerra Mondiale e il Dopoguerra:
stimoli nuovi e nuovi rapporti di poteri interni e
internazionali | 165 |
| 3. Impegni e programmi politico-istituzionali: | 171 |
| (a) Le premesse | 171 |
| (b) Progresso ed eredità culturali: la lotta per una
carta costituzionale | 175 |
| (c) Dalla carta costituzionale alla lotta per l'indi-
pendenza. L'Islam come realtà nazionale e isti-
tuzionale | 181 |

4. Quale Islam?	187
– Il fondamentalismo Islamico:	
(a) L'Islam Integralista (o Integrista (<i>Integralist/Integrist Islam</i>))	191
(b) L'Islam Riformista (I Fratelli Musulmani - Mawdudi e la <i>Jamā'at-i Islāmī</i>)	192
(c) L'Islam Progressista (Il Naserismo e il Gheddafismo)	211

CAPITOLO 4:

<i>CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE. TEORIA E PRASSI, OVVERO SECOLARIZZAZIONE DELLE ISTITUZIONI E ISLAM AL POTERE?</i>	231
1. Le masse	231
2. Istituzioni religiose e leadership	232
3. Il trionfo del nazionalismo su basi etnico-culturali	235
4. ...e degli eserciti nazionali	237
5. Fragilità strutturale dei nuovi stati	240
6. L'Islam si riafferma come reale fattore di coesione e identità nazionale	242
7. Secolarizzazione delle istituzioni e Islam al potere?	242
Glossario	249
Bibliografia	265

SINTESI DELLA RICERCA

IL PENSIERO MILITARE
NEL MONDO MUSULMANO

Direttore della ricerca:

VALERIA FIORANI PIACENTINI

Università Cattolica del Sacro Cuore
(Milano)

* * *

"Ogni esperienza di conflitto è qualcosa di unico, il prodotto di una irripetibile convergenza di aspirazioni politiche, di emozioni, di limitazioni tecniche, di mosse tattiche, di schemi imperativi e di situazioni geografiche".

(E. Luttwak)

QUESTIONI DI METODO

Per il mondo occidentale — costruito sullo "stato di diritto" e sul diritto positivo internazionale, che governano istituzionalmente sia le "democrazie occidentali" sia i "socialismi orientali" sia le relazioni fra stati sovrani — vi sono eventi che, oggi più che mai, appaiono il prodotto di istinti del tutto irrazionali. Viceversa, questi stessi eventi divengono perfettamente logici e razionali allorché sono trasposti nel loro contenuto culturale, nel presente caso in quello islamico, dove la *teocrazia* regola istituzionalmente la comunità (dei veri credenti, teoricamente unica e universale)

con la ferrea logica delle “sue” leggi, religiose intoccabili e immutabili.

Per potere quindi parlare di “pensiero militare” nel mondo islamico, è necessario spogliarsi delle categorie occidentali, e trasporli nel contesto sociale e culturale in cui tale pensiero è nato, e di cui esso è coerente espressione nei secoli: ossia l'Islam stesso.

Punto di partenza per ogni studio e analisi in tale direzione deve essere pertanto la consapevolezza che — *nell'Islam* — *il pensiero militare nasce con la nascita stessa dello stato musulmano nel secolo VII dopo Cr., e con la nascita di un “pensiero politico” musulmano, in stretta e inscindibile connessione* — come di fatto è ancora oggi in tutti quegli stati che si qualificano come “musulmani”.

Il “jihād” — nella sua formulazione teorica e nella pratica — non è altro che una parte dell'intera materia. Limitare la trattazione al solo *jihād* sarebbe stato del tutto limitativo, restrittivo culturalmente, se non addirittura distorto per la conoscenza e comprensione del pensiero militare nel mondo islamico.

Nello studio che segue, è sembrato pertanto indispensabile premettere alcune considerazioni sui principi generali del “fenomeno guerra”, come essi sono formulati nelle fonti del diritto islamico (il Corano e la *Sunnah* soprattutto): in altri termini, il nucleo universale, intoccabile e pertanto immutabile della *teoria strategica*. Quindi, si è passati all'esame della sua evoluzione nella interpretazione del pensiero politico (-militare) musulmano, con riferimento ad alcune delle sue espressioni più significative: *la dottrina strategica*. Ciò premesso, si è esaminato il pensiero militare moderno e contemporaneo, e il ruolo politico e ideologico cui esso ha assolto nei diversi contesti socio-politici dell'area islamica; e, sullo sfondo di questo scenario più ampio, ci si è soffermati sul ruolo particolare della dottrina del *jihād* oggi: aspirazioni politiche, emozioni e sollevamenti di masse, condotte di guerra, mosse tattiche, schemi e situazioni geografiche, una infinità di situazioni, una molteplicità di variabili, che solo una micro-analisi di settore può restituire con una certa coerenza.

Tuttavia, l'analisi di determinate strutture, lo studio dei meccanismi in base ai quali esse operano oggi — come nel passato — consentono di cogliere delle "costanti", le quali, tenuto appunto conto delle variabili spazio-temporali, possono darci *la chiave della conoscenza e della comprensione del sottile gioco dei meccanismi e delle leggi* che ne regolano stimoli azioni e reazioni. E lo studio e l'analisi della dottrina militare, quale elaborata dal pensiero musulmano sulla base dei principi contenuti nelle fonti ("teoria"), costituisce indubbiamente una *chiave di lettura di fatti e fenomeni anche presenti*, lo strumento per la conoscenza e la comprensione dei meccanismi di questo gioco — e delle sue molteplici variabili geografiche e cronologiche. Non solo; ma così analizzata essa può fornire *anche la chiave per potere operare delle previsioni* secondo la rigorosa logica delle leggi sciaraitiche o del ragionamento giuridico-teologico musulmano, sia pure con le inevitabili approssimazioni di un mondo in cui le variabili si moltiplicano e si intrecciano con crescente incalzante frenesia.

PENSIERO MILITARE E JIHĀD

La dottrina del *jihād* è ancora oggi uno dei temi più dibattuti sia dal mondo Occidentale sia da quello Islamico, sebbene sul piano più concretamente operativo la sua importanza stia largamente diminuendo.

Ma jihād non è tutto il pensiero militare nel mondo islamico. Esso tratta essenzialmente dei rapporti fra credenti e non credenti. L'ampia letteratura che lo concerne — sia in lingue occidentali sia in lingue orientali — è in larga misura il riflesso dell'atteggiamento del mondo islamico moderno (la letteratura in lingue orientali soprattutto) nei confronti dell'Occidente e del fenomeno (neo-)coloniale. Ma — come si è detto — il *jihād* e la sua dottrina è solo una parte del ben più ampio filone della letteratura militare, il quale — in stretta e inscindibile connessione con il pensiero politico — per quanto mi risulta non è stato ancora oggetto di trattazione sistematica. E ciò si può anche

spiegare storicamente.

L'attualità del tema "jihād" risale al secolo precedente. L'immaginazione letteraria e politica occidentale fu sempre sollecitata dal *tópos* della "guerra santa". Il terribile turco, feroce e sanguinario combattente in nome di Allāh, pronto a morire per la sua religione e ad uccidere con la scimitarra qualunque infedele osasse calcare il sacro suolo dell'Islam senza convertirsi alla vera fede, quella predicata dal profeta Maometto, ha animato a lungo in un fervore di romantica esaltazione la letteratura occidentale, commuovendo i semplici e fornendo ai politici ottimi spunti all'azione. Oggi, le immagini del feroce Saladino e del Turco assetato di gloria e di martirio sono state sostituite da quelle dell'Arabo "terrorista" e del "vero soldato di Dio" (sia questi un Palestinese, o un Khomeynista o un Iraqueno), in abito da battaglia con tuta mimetica, armato di kalashnikov, pronto ad uccidere a sangue freddo in nome della "sua" santa causa, sia questa la ricostituzione di uno Stato Palestinese, o la Liberazione dei Luoghi Santi, oppure il martirio al seguito del "suo" *imān* nella lotta contro rinnegati, apostati e traditori dell'Islam.

Hasan el-Bannā, guida dei Fratelli Musulmani, così riassume la missione dell'Associazione:

"Dio è il nostro fine — L'Inviato è il nostro modello — il Corano è la nostra Legge — La Guerra Santa è il nostro cammino — Il Martirio è il nostro desiderio".

Il luogo comune che sta dietro queste raffigurazioni è l'immagine di un mondo musulmano — spesso erroneamente chiamato "arabo" — assetato di sangue, vendicativo, decisamente o irrimediabilmente ostile nei confronti di tutti gli infedeli, un mondo la cui vera anima è solo intolleranza, fanatismo e arretratezza.

L'ondata espansionistica del periodo coloniale giocò largamente con questi temi, di facile presa emotiva sulla pubblica opinione, per giustificare decisioni politiche e militari, invasioni, occupazioni, annessioni. E il mondo islamico cominciò ben presto a reagire offrendo all'Occidente una "sua" immagine apologetica, ben diversa. Fra intellettuali e politici musulmani

cominciò a serpeggiare una larga diffidenza nei confronti della “orientalistica” occidentale — accusata di essersi asservita al colonialismo e all'imperialismo per studiare, distorcere e distruggere la vera immagine dell'Islam in nome di una prosaica politica di conquista e di controllo e sfruttamento di mercati e materie prime. E così si assiste a un vero e proprio fiorire di studi “apologetici”, nei quali ampio spazio è dedicato alla dottrina del “jihād”, alla sua vera natura “difensiva” e di “pacifica” propaganda, e ai principi coranici su cui essa affonda le radici teoriche. Intellettuali e uomini di azione del secolo scorso cominciarono a scrivere dissertazioni storico-giuridico intese a giustificare il ricorso al *jihād*, a sottolinearne i limiti “difensivi” e “religioso-morali”, a dimostrarne la fondatezza “sociale” e non soltanto religiosa.

Questo genere letterario si diffuse rapidamente in tutta l'ecumene islamica, alimentato dai primi movimenti di reazione al colonialismo europeo e dalle numerose *fetwā'* emesse in proposito. E altrettanto rapidamente si formarono “scuole giuridiche” diverse, a seconda delle interpretazioni, le quali diedero vita ad altrettanti filoni di pensiero, quali più radicali quali più moderati.

E così, mentre gli uomini di azione e quelli politici (sostenuti dagli intellettuali) facevano sempre più ricorso al *jihād* e alle *fetwā'* della giurisprudenza per mobilitare le masse islamiche in nome degli antichi e giusti precetti coranici contro lo spettro del (neo-)colonialismo, del zionismo, e contro quegli stessi “confratelli” accusati di apostasia e di devianza dai veri principi dell'Islam, il pensiero militare si affiancava attivamente al pensiero politico (o all'operato dei leader islamici), in stretta connessione con la crescente importanza delle élite militari e degli eserciti nazionali in molti paesi islamici. Il pensiero militare — in questa seconda fase, più o meno a partire dagli anni cinquanta — riconquista una propria autonomia rispetto al *jihād*, e una sua “globalità” di contenuti, in rapporto al processo di rifondazione politico- istituzionale dei neo-stati islamici e al compito di “guida” che queste élite si sono assunte in tale processo.

LA RIFONDAZIONE DEL PENSIERO MILITARE A PARTIRE DAL SECONDO DOPOGUERRA

“Nazionalismo” (termine del tutto nuovo in ambito islamico), “riforme sociali” e “politico-istituzionali”, “riforme economiche e finanziarie” — in una parola “modernizzazione” — divengono i temi centrali del dibattito dei giovani ufficiali musulmani nei loro circoli. Riviste militari pubblicate ad Algeri (*al-Jaysh*), a Damasco (*al-Jund*, *al-Majallat al-Askariyyah*), al Cairo (*Majallat al-Quwat al-Jawiyyah*, *al-Majallat al-Jaysh*, *al-Muhandisun al-Askariyyun*, ecc.).. dedicano numerose pagine — accanto a studi strettamente tecnici — ad articoli più formativi e strategici, nei quali sono affrontati temi sulla “educazione militare e formazione del carattere”, “mobilitazione umana e morale di tutte le risorse umane”, oppure si discutono problemi urgenti o di interesse nazionale quali “risorse agricole e alimentazione” “risorse minerarie e loro sfruttamento nell’interesse nazionale” ecc.

In altri termini, a partire dagli anni cinquanta, con la nascita di “stati nazionali” musulmani e con il forte impulso che si vuol dare al processo di modernizzazione tecnologica, viene sempre più prendendo consistenza la teoria che — per conseguire tale obiettivo — sia indispensabile la mobilitazione di tutte le risorse del paese, siano queste umano/morali, economiche o altre. Ed in questo contesto, con il consolidarsi di “repubbliche militari” e con il peso decisivo che le élite militari hanno ormai conquistato nella gestione del paese, anche il pensiero militare conquista (o “riconquista”) una sua dimensione decisiva.

Un buon programma militare necessita della partecipazione della nazione intera, sotto la direzione oculata della autorità centrale, nella eguaglianza del sacrificio, in una armonica collaborazione fra popolazione tutta e forze armate. Il tema della leadership — ossia dell’imamato — ha una centralità senza precedenti nel dibattito, e postula — senza possibilità di compromessi — la riunificazione di tutti i poteri nelle mani di un solo capo; così era nel passato, così fu nello stato per eccellenza fondato da Maometto, mentre l’Autorità continua ad affondare

le sue radici nella rivelazione divina attraverso le sue fonti di cognizione: il Corano soprattutto, e la Tradizione.

In questa letteratura il *jihād* scivola via — anche se non scompare affatto. Pensiero militare vuol dire anzitutto pensiero politico, sociale ed economico. E il pensiero militare sostanzialmente trova la sua identificazione con quella che — in termini occidentali — è la “dottrina strategica”.

Un aspetto va tuttavia sottolineato: *tale concezione è ben lontana dalla separazione fra politico/militare e religioso.*

I conflitti armati — siano questi guerre o rivolte — nascono dallo scontro di interessi materiali. L'ideologia può giocarvi un ruolo secondario, che però diviene primario quando è sostegno di fattori sociali ed economici fra loro intimamente divergenti e in lotta. L'ondata emotiva che essa solleva può facilmente scuotere le masse, grazie anche alla intelligente manipolazione degli attuali mezzi di comunicazione di massa.

In ambito islamico, è precisamente in questo contesto e in questa prospettiva che il “religioso” rientra nel “politico/militare”, e il “*jihād*” svolge ancora oggi — proprio in questo contesto e in questa prospettiva — un ruolo, diverso dal passato, ma pur sempre formidabile.

In una società in cui l'ideologia è intimamente dominata dalla religione e dove non vi è alcuna separazione fra le due sfere — quella cioè del religioso e quella del politico, nonostante lo sforzo interpretativo di alcuni intellettuali “liberali” musulmani — ebbene, in una società siffatta, conflitti armati e rivolte inevitabilmente acquistano una dimensione religiosa al di là dei concreti obiettivi di guerra (*war aims*). Questi sono infatti sempre trasformati e tradotti dai leader musulmani in termini religiosi, sulla base di una razionale interpretazione giuridica dei principi sciaraitici, al fine ultimo di ottenere il consenso e il massimo coinvolgimento non soltanto del loro popolo ma anche di “tutti” i musulmani nel mondo. Ed è appunto la dottrina del *jihād* che — nella storia dell'Islam — ha dato a ogni conflitto armato questa particolare dimensione religiosa.

Come si vedrà meglio, il nucleo costante della dottrina del *jihād* è la lotta dei credenti contro i non-credenti, scoppata

automaticamente al momento stesso della nascita e formazione dello stato islamico circondato da ogni parte da nemici non-musulmani. Elaborata durante le guerre di conquista arabe, essa divenne una delle parti essenziali di tutto il pensiero militare e delle grandi costruzioni dottrinali elaborate dalla giurisprudenza nei secoli VIII — IX d.Cr. Quando le conquiste coloniali — molti secoli più tardi — suscitarono nel mondo islamico le più disparate reazioni, fu anche altrettanto naturale che la dottrina del *jihād* giocasse un ruolo estremamente importante in una lotta contro infedeli venuti da lontano ad invadere il sacro suolo dell'Islam. Ma fu proprio l'espansione coloniale europea che aprì la strada alla trasformazione di questa dottrina, al suo declino e alla trasformazione radicale del suo significato politico.

Ma un fatto restò: le trasformazioni sociali ed economiche, l'impatto della cultura occidentale sulla tradizione islamica indubbiamente portarono alla coscienza di una separazione fra "religione" e "politica", e a una graduale sostituzione della antica ideologia politica basata sulla coesione religiosa con una ideologia politica basata sulla coesione etnica e culturale, ossia il "nazionalismo".

Ma anche questa nuova ideologia finì con il dimostrare tutta la sua fragilità strutturale, e portò a una seconda ondata di ri-risorgimento islamico intorno agli anni settanta.

Non svanì però la concezione di uno Stato Islamico, unico e universale, nonostante la nascita e il consolidamento di Stati Nazionali Islamici su base territoriale. Si stemprò in sofisticate elaborazioni dottrinali in grado di istituzionalizzare la coesistenza delle nuove entità statuali islamiche con lo Stato Islamico universale, sovranazionale, extraterritoriale: principio estremamente pericoloso per le sue implicazioni in una società internazionale come l'attuale, regolata dal diritto positivo.

E mentre, come si è detto, il pensiero militare acquistava dimensioni sempre più politiche, la rottura con il religioso apparve altrettanto impossibile nonostante le riforme istituzionali.

È estremamente significativa l'esperienza dei Fratelli Musulmani; il loro pensiero — anche in materia politico/militare — è di

particolare lucidità e coerenza con le premesse.

In questo contesto socio-politico, il *jihād* — con i suoi principî coranici e i suoi precetti sciaraitici — rientra nelle mosse dei leader musulmani.

Il *jihād* come arma di lotta della dottrina classica del periodo coloniale aveva ormai assolto al suo ruolo storico. La nuova leadership ne riesamina i contenuti, le finalità, e — soprattutto — tenta di imporvi il proprio controllo subordinando il *jihād* alla ragion di stato e ai nuovi obiettivi politico-militari.

E IL JIHĀD DIVIENE L'ESPRESSIONE DEL RELIGIOSO NEL POLITICO/MILITARE

Il *jihād* — con la sua dottrina classica — conserva i suoi caratteri essenziali anche in epoca moderna-contemporanea. Cambia solo l'utilizzo e la finalizzazione di questo "strumento di guerra".

La compartecipazione del mondo musulmano allo sforzo bellico durante il Secondo Conflitto Mondiale, l'aver impugnato a fianco degli Occidentali le moderne armi e i moderni strumenti di guerra, il continuare ad impugnare e a usare armi e armamenti sempre più sofisticati — il cui impiego tattico è stato largamente sperimentato nel corso dei numerosi conflitti regionali del secondo dopoguerra — la creazione poi di eserciti nazionali inevitabilmente portarono anche il pensiero militare a riconsiderarsi nella sua totalità, e ad affrontare temi che la tradizionale dottrina del *jihād* non si era neppure proposti.

La leadership è finita nelle mani di élite militari, di coloro che — di fatto — detenevano il potere e, a un certo punto, hanno scoperto di avere anche la forza per esercitarlo.

Esistono delle realtà nuove, e l'Islam non le ignora. Si è appropriato degli strumenti della tecnologia bellica e li usa come "ricette tecniche"; ma — contemporaneamente — elabora dall'interno un "proprio" pensiero politico-militare in grado di temperare dottrina e prassi, di legittimare i nuovi regimi, di consentire loro di governare e — governando — di riformare e

difendere all'interno e all'esterno il potere di cui si sono impadroniti.

E il pensiero militare affronta il problema dell'imamato, ossia della leadership, e, a questo strettamente connesso, quello della unità/unitarietà della comunità dei credenti (la *Ummah* islamica delle origini), che nella tensione fra potere politico-militare e forze religiose-morali — si viene ponendo con estrema drammaticità.

Le forze religiose e le masse sono due fattori con i quali anche i nuovi regimi devono fare i conti, nonostante l'appoggio dell'esercito. Forze religiose e masse, che i recenti rivolgimenti socio-politici hanno portato a un riavvicinamento sempre più stretto.

Il pensiero militare si sforza pertanto di legittimare i nuovi regimi — e i nuovi poteri politico-militare — *senza però infrangere i principî* tradizionali della *shari'ah*, la Legge religiosa islamica, e, implicitamente, di preservare anche l'unità ideologica della comunità dei credenti.

Nel processo di rifondazione dello stato su basi islamiche, il pensiero militare ha giocato un ruolo di primo piano, come si è visto.

Nascono le grandi teorizzazioni dei Fratelli Musulmani, di el-Bannā e di Sayyid Qutb; si impongono contemporaneamente — su posizioni del tutto pragmatiche — le concezioni del potere e della statualità di Nasser (Jamāl 'Abdel-Nāṣer), di Gheddafi (Mu'ammar el-Qaddafi), di Khomeynī...

Ma poiché nessuna lotta — nessuna rivoluzione — ha speranza di successo senza l'uso della forza, il ricco filone della letteratura politologica si rivolge nuovamente al *jihād* — quel *jihād* che i governanti sin dal primo dopoguerra si erano premurati di appoggiare, ma *mai* di proclamare, con la sola eccezione dell'Arabia Saudita.

E così questo importante filone del pensiero militare del mondo musulmano di tutte le epoche non scompare con l'avvento delle moderne tecnologie di guerra. Anzi, proprio per i caratteri che gli sono essenziali esso è forse la principale espressione del peso anche politico che religione e forze religiose

conservano — ed esercitano — nella società islamica.

Il processo di laicizzazione (e secolarizzazione) delle istituzioni — ideologica aspirazione di intellettuali e di ristrette élite governative sulla scia di movimenti “liberali” occidentali — è ben lungi dall’aver avuto seguito e dall’essersi compiuto. Semmai, esso oggi appare sempre più irrealizzabile.

LA TEORIZZAZIONE DELLA STRATEGIA INDIRETTA E MOBILITAZIONE DEI FATTORI DEMOGRAFICI

Gli sviluppi della tecnologia degli armamenti appaiono alla dottrina (e alla normativa) islamica perfettamente compatibili con i principi e i precetti sciaraitici, come si è detto.

Ma la non partecipazione dei paesi musulmani alle tecnolgie più sofisticate (il nucleare) — e, forse, anche particolari attitudini ed eredità culturali — hanno portato il mondo islamico a ripiegare su scelte di lotta diverse, perfettamente compatibili con la normativa sciaraitica, le quali non hanno mancato di dimostrare la loro efficacia. In particolare ci si riferisce a: (1) la mobilitazione dei fattori demografici e psicologici della potenza nazionale; (2) la teorizzazione della strategia indiretta nel principio coranico “jihād — fard ‘ayn (obbligo personale)”, e quindi — nella pratica — il largo impiego della guerra psicologica, della guerriglia e del terrorismo.

La globalizzazione delle relazioni internazionali aveva infatti stimolato — quasi provocato — il ricorso da parte di stati “minori” ai sistemi della strategia indiretta. Questa finì col dimostrare ben presto un notevolissimo grado di efficacia per la vulnerabilità strutturale delle società moderne, dato il loro più alto livello di organizzazione e, quindi, di rigidità. A ciò occorre aggiungere un notevolissimo grado di efficacia anche psicologica sia sugli stessi governi sia sull’opinione pubblica; e questo ultimo aspetto non è poi tanto da sottovalutare se si pensa al peso crescente dell’opinione pubblica sulla presa di decisioni politiche (e militari) negli stati occidentali (e nelle guerre di masse).

Pur profondamente divisi fra loro, i movimenti fundamenta-

listi islamici si erano divisi in due tendenze principali, una più moderata e l'altra più radicale. La prima si era prefissa — come si è visto — l'obiettivo di perseguire l'islamizzazione dello stato e della società nell'ambito della legalità (il pensiero militare "globale" dei regimi militari soprattutto), attribuendo all'atto rivoluzionario della conquista del potere un significato puramente transitorio e storico. La seconda tendenza — pur perseguendo sostanzialmente i medesimi obiettivi — riteneva che l'unica via per conseguirli fosse un atto cruento e radicale, che liquidasse alla radice ogni traccia di vecchi regimi e compromessi con il corrotto e corruttore Occidente.

Il *jihād* rientra così in pieno sia nelle mosse strategiche dei nuovi regimi, sia in quelle della "opposizione". In questo preciso contesto ideologico e socio-politico, terrorismo - guerriglia - guerra psicologica... perdono definitivamente ogni connotazione tattica, e divengono vere e proprie strategie.

Il jihād — si è detto — *rientra in pieno nelle mosse strategiche dei nuovi regimi*. Se sapientemente usato, è in grado di strappare alle forze religiose e alle tradizionali istituzioni religiose quel primato morale che esse continuano a detenere nella società islamica. Da un lato pertanto, diviene un'arma formidabile per una formidabile propaganda di guerra, un incredibile strumento di lotta che può essere agitato "legalmente" anche al di fuori dei confini "nazionali", contro i non-credenti — siano questi Europei, Americani o Comunisti — o contro quegli stessi musulmani che si sono allontanati dai veri principi della fede, allettati e corrotti dalle seduzioni dei non-credenti del mondo capitalistico e comunista (è quanto mai aggressiva la critica di Mawdudi e quella di Sayyid Quṭb contro l'*homo economicus* occidentale). Dall'altro lato, consente al leader di mobilitare le masse — facendo leva sulla suggestione dei principi religiosi non solo nazionali ma in tutta l'ecumene islamica (quanto furore ha sollevato ovunque il grido di riscatto dei Luoghi Santi dalle mani degli infedeli! — ad esempio).

Gli studi e le analisi di molti — fra questi, uno dei più grandi è senz'altro Shaltūt — sono espressione di quello che è il pensiero militare ufficiale, il quale tende a esaltare i punti della

teoria relativi al “jihād difensivo” e al “jihād intellettuale”, smorzandone l’aggressività e finalizzandola alla politica del momento perseguita dal regime.

E in questo nuovo contesto a forti tinte emotive, la figura dell’*imām*, ossia del capo-leader della comunità islamica nella sua unità/unitarietà universale, ritrova il primitivo splendore. Il pensiero — e la dottrina — rispolverano gli antichi principi sciaraitici, e, con questi, si esaltano i requisiti dell’*imām* (probità, giustizia, scienza, coraggio, risolutezza, pietas...), e i suoi doveri nei confronti della comunità che ha stretto con lui il sacro contratto della leadership. Egli è il solo responsabile di ogni decisione politico-strategica. È lui che determina la natura della guerra quando è chiamato ad adempiere ai sacri obblighi della difesa della fede, della difesa del territorio musulmano, delle vite e degli averi della comunità dei credenti. E come è scritto nei processi coranici, e nella stessa vita del Profeta, è sempre l’*imām* che ha l’obbligo giuridico della direzione della guerra, ne sceglie i mezzi, le strategie e le tattiche.

E così il pensiero militare globale annulla completamente anche ogni delimitazione di spazio fra “militare” e “politico”.

E Maḥmūd Shaltūt è, come si è detto, un classico di questo genere.

Ma gli stessi principi coranici — gli stessi principi classici della dottrina del jihād — nelle mani e nelle menti delle frange più radicali dei movimenti fondamentalisti islamici — divengono viceversa destabilizzazione, dottrina e strumento tattico e strategico di destabilizzazione interna e internazionale.

Il principio — la teoria — è sempre quello classico, coranico, di “guerra santa contro gli infedeli” “jihād per la diffusione della fede” “guerra santa contro rinnegati ed apostati”. Cambiano però gli obiettivi.

“Guerra santa contro gli infedeli” vuol dire lotta senza quartiere contro le forze dei non-credenti, in particolare di quei non-credenti la cui aggressività o brama di dominio (economico, territoriale, ma anche ideologico) rappresentano un pericolo gravissimo per l’integrità dell’Islam. L’intransigenza nei confronti di ogni trattativa con questi infedeli è completa, totale

chiusura a ogni negoziato.

“Guerra santa contro rinnegati ed apostati” vuol dire azione, lotta contro quei regimi che, pur professandosi formalmente islamici, in realtà hanno tradito i principi della *sharīʿah* svendendosi a interessi materialistici di profitto e capitale, e di potere terreno. È pertanto dovere — obbligo giuridico — di ogni fedele considerarli alla stregua di rinnegati ed apostati, perseguirli e combatterli con ogni mezzo — come prescrive il Corano — fino al loro annientamento. E l’assassinio politico rientra in questo genere di lotta e di *jihād*.

Ed infine, “*jihād* — sforzo per la diffusione della fede”, ovverosia il *jihād* delle intenzioni e del cuore, è la propaganda, clandestina se necessario ma sempre violentemente aggressiva, che l’opposizione persegue con ogni mezzo a sua disposizione.

Le elaborazioni concettuali di questo filone del pensiero militare hanno portato alla teorizzazione — e alla dottrina — sulla base del più rigoroso ragionamento giuridico, di quelle azioni individuali che l’Occidente etichetta come “terrorismo”, e considera come uno dei più gravi crimini contro l’umanità e i diritti fondamentali dell’uomo.

IL TERRORISMO

I Fratelli Musulmani sono forse l’espressione ideologica e dottrinale più lucida di questo filone del pensiero militare nel mondo islamico. I loro cinque punti — sopra enunciati — ne sono una sintesi perfetta: “Dio è il nostro fine — l’Inviato è il nostro modello — il Corano è la nostra Legge — La Guerra Santa è il nostro cammino — il Martirio è il nostro desiderio”.

E il terrorismo, nella dottrina e nella pratica, è la grande sfida all’Occidente — e al sistema della globalizzazione delle relazioni internazionali — e a quegli stessi regimi che, pur proclamandosi “islamici”, hanno tradito i sacri principi del Corano e della Tradizione.

Molto genericamente (e teoricamente) si possono distinguere tre varianti principali di questa strategia della destabilizzazione:

- (1) il terrorismo organizzato
- (2) il terrorismo nell'ambito di rivoluzioni
- (3) il terrorismo "patrocinato" e "sponsorizzato".

Per quanto riguarda il terrorismo organizzato, si tratta per lo più di piccoli gruppi, molto stretti e politicamente omogenei — ma, di norma, senza grande supporto popolare per le loro posizioni troppo radicali. Questi gruppi agiscono sul principio della "universalità dello Stato Islamico e della sua comunità (di credenti)", e, pertanto, applicano alla lettera il conseguente principio della extraterritorialità: il loro campo d'azione è tutto il mondo, ovunque vi siano obiettivi da abbattere "*fī sabīl Allāh*" — ossia in nome di Dio.

Uno di questi gruppi — forse oggi il più noto — è quello della Organizzazione di Abu Nidhal, autore fra l'altro di un interessante scritto sulla lotta armata e l'imperialismo.

Per quanto riguarda il terrorismo nel corso di rivoluzioni, ossia l'impiego di azioni terroristiche nell'ambito di un movimento rivoluzionario in atto all'interno di uno stato, ne sono esempio la "guerra del Dhofar" nel Sultanato dell'Oman e nello Yemen prima della sua riunificazione. In questo caso, l'influenza sul pensiero militare islamico del pensiero di Mao Tse Tung, e, soprattutto, di Che Guevara è notevolissima. Ma si tratta — come si è detto — di una influenza "tecnico-tattica", che la dottrina islamica rielabora nel suo ambito e sulla base dei principi e dei precetti coranici: il nascente Stato Islamico — circondato da ogni lato da nemici non-credenti — è ricco di esempi e tradizioni su questo genere di lotta e di guerra. In questo caso, le forze rivoluzionarie si avvarranno — oltre che della guerriglia — anche di una forte componente terroristica il cui obiettivo è quello di minare la credibilità del governo, la sua legittimità, il supporto popolare che esso gode, sia con azioni dirette che con azioni contro obiettivi civili (è il *jihād*-propaganda, e il *jihād bi'l-sayf* o il *jihad* "con la spada").

La terza variante, generalmente definita "terrorismo patrocinato" o "sponsorizzato", consiste nell'appoggio di taluni stati a gruppi terroristici, mediante aiuti in denaro, protezione nel proprio territorio, rifornimento di armi, addestramento ecc. Per

quanto riguarda l'Islam, una simile forma di lotta armata non esce dai principi del Corano. Essa è perfettamente legale, e affonda le sue radici di legittimità in quelle prescrizioni sulla *dā'wah* (o diffusione e propagazione della fede) e sul *jihād* (di quel *jihād* proclamato e suscitato dai responsabili della comunità dei credenti — *imām* — e ciecamente praticato in nome del martirio dai *mujahedīn* in nome altresì della "universalità" della *Ummah* islamica e della missione di fede).

Espressione quanto mai lucida e coerente di questo filone di pensiero è la *Risalat al-Jihād* pubblicata a Tripoli di Libia.

LE RELAZIONI INTERNAZIONALI

Ed infine questa concettualizzazione del mondo in due sfere ben precise e fra loro distinte — il Territorio dell'Islam (o *Dār al-Islām*) e il Territorio della Guerra (o *Dār al-Ḥarb*), il primo abitato da musulmani e nel quale vige ed è applicata la Legge musulmana (o *Sharī'ah*), il secondo abitato dagli infedeli — ripone in discussione un problema molto delicato: ossia i rapporti fra credenti e non-credenti oggi.

La dottrina classica aveva definito tali rapporti in termini di conflittualità, guerra. Non vi è possibilità di compromesso o negoziato — fatta eccezione per le Genti del Libro (o *Ahl al-Kitāb*), ossia Ebrei, Cristiani e, per assimilazione, Zoroastriani. Con costoro è possibile un solo rapporto quello di "protezione" (*dhimmah*), il quale — pur affermando la superiorità dell'Islam in materia politica — consente ai "protetti" di vivere in territorio islamico, di avere intercorsi con musulmani, e di praticare la loro fede avendo salva la vita e le proprietà e beni personali in cambio del pagamento all'erario musulmano di un tributo speciale. E questi sono principi che si ritrovano nelle costituzioni islamiche attuali (ultima quella della Repubblica Islamica dell'Iran), e ai quali gli stati islamici si attengono con molto rigore.

Ma nel contesto del nuovo ordine internazionale — di cui *anche* i neo-stati islamici sono entrati a far parte con la

Organizzazione delle Nazioni Unite e aderendo ad altre Organizzazioni e Istituzioni internazionali — la dottrina classica dei rapporti di guerra fra credenti e non-credenti pone all'Islam un nuovo grosso problema... di fatto ancora insoluto. Alla dottrina si chiede di legittimare sciaraiticamente il nuovo stato di cose, uno stato di fatto che, altrimenti, diviene inconcepibile e insostenibile.

E il pensiero segue la prassi. Anche in questo ambito non mancano contrasti di opinioni fra i fondamentalisti più radicali che insistono per attenersi alla lettera della *shari'ah*, e i cosiddetti moderati-liberali. Shameen Akhtar, Najib Armanazi, al-Ghunaymi, Hamidullah, Mohammedi sono fra i più vivaci interlocutori di un dibattito ancora ben lontano dall'essere concluso nella dottrina e nella prassi.

NOTA SULLE TRASCRIZIONI:

Per l'Arabo è stato usato il sistema di trascrizione/traslitterazione usato dalla Enciclopedia Italiana.

In particolare: *le vocali* sono da leggere come le corrispondenti italiane; *le consonanti* secondo la pronuncia inglese:

sh = *sc*, *w* = *u*, *th* e *dh* come due pronunce inglesi del *th*.

È da aggiungere che *h* corrisponde alla *c* aspirata toscana, *h* è una aspirazione media, *kh* una aspirazione forte, *ʿ* è la sonora corrispondente a tale aspirazione; *j* corrisponde alla *g* dolce di "giada", mentre *g* corrisponde alla *g* dura di "gatto".

L'accento cade sulla vocale lunga più vicina alla fine della parola. Circa la trascrizione/traslitterazione di *nomi propri e toponimi*, laddove forma corrente occidentalizzata differisce sostanzialmente dalla trascrizione scientifica, si è preferito usare la corrente facendo seguire fra parentesi la trascrizione scientifica: es. Nasser (Jamāl ʿAbd el-Nāṣer).

SUMMARY OF THE RESEARCH

MILITARY THOUGHT
IN THE ISLAMIC WORLD

Director of Research:

VALERIA FIORANI PIACENTINI

Università Cattolica del Sacro Cuore
(Milan)

Each experience of conflict is unique, the product of an unrepeatable convergence of emotions, political aspirations, technical limitations, tactical manoeuvres, patterns of command and geographical situations'

(E. Luttwak)

QUESTIONS OF METHOD

For the Western world — based as it is on the 'constitutional state' and on positive international law which, as institutions, govern both the 'Western democracies' and 'Eastern socialisms', as well as the relations between sovereign states — there are certain events which, to-day more than ever, appear to be the product of completely irrational instincts. Yet these same events become perfectly logical and rational when they are considered in their own cultural framework, in the present case that of Islam, where the institution of *theocracy* rules the community (of true believers, theoretically one and universal) with the iron logic of its religious laws, untouchable and immutable.

Thus when speaking of 'military thought' in the Islamic world, one has to set aside Western categories and imaginatively enter the cultural and social context in which such thought first arose, and of which it has been the coherent expression throughout the centuries: namely, Islam itself.

The starting point for all study and analysis in this matter must therefore be the awareness that, *in Islam, military thought was born together with the Islamic state itself in the seventh century AD, and together with the birth of Islamic 'political thought', closely and indissolubly linked to it, as indeed it still is to-day in all those states which call themselves 'Islamic'.*

The 'jihād', as formulated both in theory and in practice, is quite simply a part of this whole subject. To limit discussion to the 'jihād' alone would be limiting and culturally restrictive if not indeed distorting for the knowledge and understanding of military thought in the Islamic world.

In the present study it has therefore seemed indispensable to begin with a number of considerations on the general principles of the 'phenomenon of war' as they are formulated in the source of Islamic law (the *Koran* and the *Sunnah* in particular): in other words, the universal, unassailable and hence inviolable core of *strategic theory*. We have proceeded to examine its development in the interpretation of Islamic political (-military) thought, with reference to some of its most significant expressions: *strategic doctrine*. Following these introductory remarks, we have then looked at modern and contemporary military thought, and the political and ideological role it has played in the various socio-political contexts of the Islamic world; and, against the background of this broader sweep, we have looked at the particular role of the doctrine of the *jihād* to-day: political aspirations, emotions and mass uprisings, the conduct of wars, tactical manoeuvres, patterns of command and geographical situations imply a multitude of variables, which only minute analysis sector by sector can hope to reconstruct with any coherence.

Nonetheless, the analysis of certain structures, the study of the mechanisms on whose basis they operate to-day — as in the past — makes it possible to identify certain 'constants' which, taking account of variables in time and place, may give us *the key to the knowledge and understanding of the subtile play of the mecha-*

nisms and laws which govern their stimuli, actions and reactions. And the study and analysis of military doctrine, as elaborated in Islamic thought on the basis of the principles contained in the sources ('theory') undoubtedly also contributes a *key to the interpretation of present-day facts and phenomena*, an instrument for the knowledge and understanding of the mechanisms of this play, and of its numerous geographical and chronological variables. Furthermore, this analysis may also provide *the key to some possibility of forecasting future events* in accordance with the rigorous logic of the laws of the *Shari'ah* and Islamic juridical and theological reasoning, with the inevitable approximations imposed by a world where variables multiply and intertwine with ever increasing intensity.

MILITARY THOUGHT AND JIHAD.

To-day the doctrine of the 'jihād' is still one of the subjects most debated, both in the western worlds and in Islam, though on the more concrete level its importance is broadly declining. *But the jihād is merely one aspect of the military thought of the Islamic world.* Essentially it concerns the relations between believers and non-believers. The extensive literature concerning it, in both Western and oriental languages, is largely a reflection of the attitude of the modern Islamic world (particularly the oriental-language literature) towards the West and (neo) colonialism.

But as we have said, the *jihād* and its doctrine is only one part of the much broader matter of military literature which — closely and indissolubly linked to political thought — has not to my knowledge yet been systematically discussed. There are also historical reasons why this is the case.

The topicality of the *jihād* dates back to the last century. The Western literary and political imagination had always been fired by the *tópos* of the 'holy war'. The terrible Turk, the ferocious and bloodthirsty fighter in the name of *Allāh*, ready to die for his religion and to kill with the scimitar any infidel who might dare to tread the holy soil of Islam without being converted to the true

faith, the faith preached by the prophet Mahomet, had long inspired a fervor of Romantic excitement in Western literature, speaking to simple souls and providing politicians with convenient spurs to action. To-day the images of the fierce Saladin and the Turk athirst for glory and martyrdom have been replaced by those of the Arab as 'terrorist' and the 'true soldier of God' (whether he be a Palestinian, a follower of Khomeini or an Iraqi) in combat gear and camouflage, ready to kill in cold blood in the name of his holy cause, whether for the re-establishment of a Palestinian state or the liberation of the Holy Places, or martyrdom at the orders of 'his' *imām* in the struggle against renegades, apostates and betrayers of Islam.

Ḥasan el-Bannā, leader of the Muslim Brethren, sums up the mission of the Association as follows:

'God is our end — His Messenger is our model — the Koran is our Law — the Holy War is our Path — Martyrdom is our desire'.

The commonplace which lies behind this language is the image of an Islamic world — often wrongly referred to as 'Arab' — thirsty for blood, firmly and irredeemably hostile to all infidel, a world whose true soul is pure intolerance, fanaticism and backwardness.

The surge of expansionism during the colonial period made extensive use of these themes, with their facile and inflammatory effect on public opinion, to justify political and military decisions, invasions, occupations and annexations. The Islamic world soon began to react by offering the West an apologetic and quite different image of its own. Among Islamic intellectuals and politicians a widespread distrust began to circulate in relation to western studies of the east — accused of havign used colonialism and imperialism to study, distort and destroy the true image of Islam in the name of a prosaic policy of conquest, control and exploitation of markets and raw materials. The result was a positive burgeoning of apologetic studies, in which much space is given over to the doctrine of the *jihād*, to its true 'defensive' nature, and peaceful propaganda, and to the Koranic principles

in which it has its theoretical roots. Intellectuals and men of action of the last century began to write historico-juridical dissertations aimed at justifying recourse to the *jihād*, at stressing its 'defensive' and 'religious/moral' limits; at proving its 'social' and not merely religious validity. This literary genre spread rapidly throughout the whole Islamic world, fed by the first movements of reaction against European colonialism and by the numerous *fetwā* issued in this connection. Various 'schools of law' were formed with equal rapidity, depending on the various interpretations, which gave rise to as many lines of thought, some radical some moderate.

Thus while men of action and politicians (supported by intellectuals) were having increasing recourse to the *jihād* of jurisprudence to mobilise the Islamic masses in the name and to the numerous *fetwā* of the ancient and just Koranic precepts against the spectre of (neo) colonialism, Zionism and their own 'fellows' accused of apostasy and deviance from the true principles of Islam, military thought was aligning itself actively with political thought (and with the actions of the Islamic leaders) in close connection with the increasing importance of the military élites and national armies in many Islamic countries. In this second phase, roughly from the fifties onwards, military thought regained its own autonomy in relation to the *jihād*, and its own 'comprehensiveness' of content, in relation to the new Islamic states and the task of leader which these élites had assumed in this process.

THE RESHAPING OF MILITARY THOUGHT AFTER THE SECOND WORLD WAR.

'Nationalism' (a completely new term in the Islamic world), 'social', 'politico-institutional', 'economic and financial reforms' — in a word, modernization — became the key topics discussed by young Islamic officers in their clubs. Alongside strictly technical studies, military magazines published in Algiers (*al-Jaysh*), Damascus (*al-Jund*, *al-Majallat al-Askariyyah*), Cairo (*Majallat al-Quwat al-Jawiyyah*, *al-Majallat al-Jaysh*, *al-*

Muhandisun al-Askariyyun, etc.) devoted many pages to more formative and strategic articles, dealing with 'military education and character formation', 'the physical and moral mobilization of all human resources', or discussing urgent problems of national interest such as 'agricultural resources and food supplies', 'mineral resources and their exploitation in the national interest' etc.

In other words, from the fifties onwards, the birth of Islamic 'national states' and the stress they laid upon the process of technological modernization gave increasing currency to the theory that this objective could be achieved only by the mobilization of all the country's resources, whether physical, moral, economic or other. In this context, with the consolidation of 'military republics' and the decisive weight which the military élites had by now acquired for themselves in the running of the country, military thought too gained (or regained) crucial importance.

A sound military plan required the participation of the whole nation, under the careful supervision of the central authority, with equality of sacrifices and smooth collaboration between the people as a whole and the armed forces. The subject of leadership — or of the imamate — now assumes unprecedented centrality in debate, and presupposes the uncompromising reunification of all powers in the hands of one leader: so it had been in the past, so it had been in the state par excellence founded by Mahomet, while Authority continues to have its roots in the divine revelation through its sources of knowledge: the Koran above all, and the Tradition.

In this literature the *jihād* fades into the background, even if it does not disappear altogether. Military thought means above all political thought, social and economic thought. And basically military thought is to be identified with what, in Western terms, is known as 'strategic doctrine'.

One aspect should however be stressed: *such a conception is far from entailing the separation of the political/military from the religious.*

Armed conflicts — whether wars or revolts — arise from the clash of material interests. Ideology may play a secondary role, though this becomes primary when it backs social and economic factors which are deeply divergent and in conflict with one another. The emotions it arouses may easily stir the masses, particularly with the intelligent manipulation of present-day mass communications.

In the Islamic world, this is the very context and perspective in which the 'religious' becomes part of the 'political/military' sphere; even to-day in this context and perspective the *jihād* has a role to play, a role different from that of the past, but still extremely powerful.

In a society where ideology is thoroughly dominated by religion and where there is no separation between the two spheres — that of the religious and the political, despite the interpretative efforts of some 'liberal' Islamic intellectuals — in such a society armed conflicts and revolts inevitably acquire a religious dimension beyond the actual war aims. These are in fact always transformed and translated by the Islamic leaders into religious terms, on the basis of a rational juridical interpretation of the principles of the *Shari'ah*, with the ultimate aim of obtaining consensus and maximum involvement not only of their people but also of 'all' the world's Muslims. And it is precisely the doctrine of the *jihād* which — in the history of Islam — has given every armed conflict this particular religious dimension.

As we shall see, the unchanging core of the doctrine of the *jihād* is the struggle of the believers against non-believers, a struggle which inevitably broke out at the very moment of the birth and formation of the Islamic state, surrounded as it was on all sides by non-Islamic enemies. Developed during the Arab wars of conquest, it became one of the key components of military thought as a whole in the eighth to ninth centuries AD. When, many centuries later, the colonial conquests aroused a wide variety of responses in the Islamic world, it was also equally natural that the doctrine of the *jihād* should play an extremely important part in a struggle against infidels who had come from

afar to invade the sacred soil of Islam. But in fact it was European colonial expansion which opened the way for the transformation of this doctrine, to its decline and to the radical transformation of its political meaning.

We have said that the Western ideological attacks upon Islam aroused intellectual reaction aimed at the rethinking and re-interpretation of Islam by Muslims themselves; fundamentalist movements, moderate movements, liberal movements... the writings — and deeds — of intellectuals and men of action shook the colonial world.

Many situations changed in the political and geographical scenario. But one fact remained; the social and economic changes, the impact of Western culture on Islamic tradition undoubtedly led to the awareness of a separation between the 'religious' and the 'political', and to a gradual replacing of the old political ideology, based on religious cohesiveness, with a political ideology based on ethnic and cultural cohesiveness, or 'nationalism'.

But this new ideology too, finally revealed its structural fragility, and led to a second wave of Islamic 're-resurgence' during the sixties.

However, the conception of a single and universal Islamic State did not vanish, despite the birth and consolidation of Islamic National States on a territorial basis. It was softened by sophisticated doctrinal formulations aiming to institutionalize the co-existence of the new Islamic states with the universal, supranational and extraterritorial Islamic State: a principle that was extremely dangerous for its implications for an international society like the contemporary one, governed by positive law.

And while, as we have said, military thought was acquiring increasing political dimensions, the break with religion appeared equally impossible, despite the institutional reforms.

The experience of the Muslim Brethren is highly significant: their thought is particularly lucid and consistent with its premises, in

political/military matters too.

The *jihād* as a weapon for struggle of the classical doctrine of the colonial period had now fulfilled its political role.

The new leadership re-examines its content and aims and above all tries to impose its own control upon it, by subordinating the *jihād* to Reason of State and the new political/military aims.

AND THE JIHĀD BECOMES THE EXPRESSION OF THE RELIGIOUS IN THE POLITICAL/MILITARY

The *jihād* — with its classical doctrine — retains its basic features even in the modern-contemporary period. All that change are the use and aim of this 'instrument of war'.

The involvement of the Islamic world in the fighting of the Second World War; the fact that it took up modern arms and modern instruments of war side by side with the West; its continued use of increasingly sophisticated weapons and armaments, whose technical use was widely experienced in the course of the many regional conflicts following the Second World War; and the subsequent creation of national armies, inevitably caused military thought to be thoroughly reconsidered, and necessitated the confrontation of aspects which the traditional doctrine of the *jihād* had never even contemplated.

The leadership ended up in the hands of military élites, of those who held power *de facto* and, at a certain point, found that they had the strength to wield it.

New realities exist, and Islam is aware of them. It has appropriated the instruments of war technology and uses them as 'technical remedies'; but at the same time, from within, it is elaborating a political/military thought of its own, able to temper doctrine with praxis, to legitimize the new regimes, to enable them to govern and by governing, to reform and defend, internally and externally, the power which they have seized.

Military thought also confront the problem of the imamate, or

leadership, and also the problem, closely connected to it, of the unity/unitary nature of the community of believers (the original Islamic *Ummah*) which, in the tensions between political/military power and religious/moral forces, is now being posed extremely starkly.

The forces of religion and the masses are two factors with which the new regimes also have to reckon, despite the support of the army, because the recent socio-political changes have brought them into ever closer contact.

Military thought is thus trying to legitimize the new regimes — and the new political/military powers — *without infringing the traditional principles of the shari'ah*, the Islamic religious Law and, implicitly, also to preserve the ideological unity of the community of believers.

As we have seen, military thought has played a pre-eminent role in the process of reshaping the state on Islamic principles.

Thus we have the sweeping theorizing of the Muslim Brethren, of el-Bannā and Sayyid Quṭb; at the same time the conceptions of the power and statesmanhood of Nasser (Jamāl'Abd el-Nāṣer), of Gheddafi (Mu'ammad el-Qaddafi), of Khomeini... come into their own.

But since no struggle, no revolution, has any hope of succeeding without the use of force, the rich strain of politological literature is again turning to the *jihād* — that *jihād* which rulers since the immediate post-war period had been careful to support, but *never* to proclaim, with the sole exception of Saudi Arabia.

Thus this important strain of the political thought of the Islamic world of all periods is not disappearing with the coming of the modern technologies of war. On the contrary; in fact its essential feature make it perhaps the chief expression of the political weight which religion and religious forces retain — *and exert* — in Islamic society.

The process of institutional secularization — the ideological aim of intellectuals and of restricted governing élites in the wake of

principles — not only nationally but within the whole world (one example of this would be the widespread uproar caused by the demand for the freeing of the Holy Places from the hands of the infidel, for instance).

'liberal' movements — has made little headway and is far from having been achieved. If anything, it appears to-day increasingly unattainable.

*THE THEORISING/JUSTIFYING/LEGITIMIZING OF
INDIRECT STRATEGY AND MOBILISING OF
DEMOGRAPHIC FACTORS.*

Islamic doctrine (and norms) consider developments in armaments technology as perfectly compatible with the principles and precepts of the *Shari'ah*, as we have said.

However, the non-involvement of the Islamic countries in the more sophisticated (nuclear) technologies and also perhaps particular cultural attitudes and traditions, has caused the Islamic world to fall back upon quite different choices, perfectly compatible with the norms of the *Shari'ah*, and whose effectiveness has duly been proved. We are referring in particular to 1) the mobilising of the demographic and psychological factors of national power; 2) the theorising/justification/rationalising of indirect strategy with the Koranic principle of the *jihad - fard 'ayn* (personal obligation) and hence — in practice — the widespread use of psychological warfare, guerrilla tactics and terrorism.

Indeed the all-encompassing nature of international relations had encouraged — almost provoked — recourse by 'lesser' states to the systems of indirect strategy. Because of the structural vulnerability of modern societies, with their high level of organization and hence of rigidity, this soon proved markedly effective. Such indirect strategy also has a marked degree of psychological effectiveness on governments themselves and on public opinion; and this latter aspect should never be underestimated if one bears in mind the increasing weight of public

opinion on the taking of political (and military) decisions in Western countries (and in mass wars).

Though deeply divided among themselves, the Islamic fundamentalist movements had split into two main tendencies, one moderate, the other more radical. The first had set itself the aim of the islamizing of the state and of society within the boundaries of legality (the 'overall' military thinking of the military regimes in particular), giving the revolutionary act of conquest of power a purely temporary and historical meaning. The second tendency — while pursuing substantially the same aims — held that the only way to achieve them was by bloody and radical action which would destroy any traces of old regimes, and compromises with the corrupt and corrupting West, at their very roots. In both cases, *jihād* becomes a central, crucial weapon.

The *jihād* becomes central to the strategic movements of the new regimes. If cleverly used, it may strip the religious forces and traditional religious institutions of that moral primacy which they continue to wield in Islamic society to seize it itself. Thus on the one hand it becomes a formidable weapon in an awesome war propaganda, an incredible instrument of struggle which can be used 'legally' even outside 'national' boundaries, against non-believers — whether they are European, American or Communist — and against those very Islamic states which have strayed from the true principles of the faith, seduced and corrupted by the wiles of the non-believer of the capitalist or Communist world (the criticism made by Mawdudi and Sayyid Qutb of western *homo economicus* are extremely aggressive). On the other hand, it allows the leader — any Islamic leader — to mobilise the masses by playing on the power of religion. Many works of study and analysis — including those by Shaltūt, which are exceptional — are expressions of official military thinking, which tends to emphasize those points of theory which concern the 'defensive *1jihād*' and the 'intellectual *jihād*', toning down its aggressivity and slanting it in terms of the policy of the moment pursued by the regime.

In this new and strongly emotive context, the figure of the *imām* or chief leader of the Islamic community with its universal unity/unitary nature, now regains all its original importance. The old precepts of the *sharīʿah* are dusted down, the requirements of the *imām* (probity, justice, learning, courage, steadfastness, pietas...) are exalted, together with his duties towards the community, which has entered into the sacred contract of leadership with him. He alone is responsible for every political/strategic decision. It is he who determines the nature of a war when he is called upon to fulfil the sacred duties of the lives and possessions of the community of believers. As is written in the Koranic precepts, and indeed in the life of the Prophet, it is always the *imām* who has the legal obligation for the conduct of a war, it is he who chooses means, strategies, tactics.

And so here too military thought annuls all boundaries between the 'military' and the 'political'.

The work of Maḥmūd Shaltūt is, as we have said, a classic of this genre.

But the principles of the Koran themselves — the very classic principles of the doctrine of the jihād — in the hands and minds of the more radical fringes of the Islamic fundamentalists, become central to the strategic movements and ideological aims of their leaders, as well. These same principles become spurs to destabilization, the tactical and strategic doctrine and instrument of internal and international destabilization.

The principle — the theory — is still the classic, Koranic one of 'holy war against the infidel', the '*jihād* for the spread of faith, 'holy war against renegades and apostates'. But it is the aims that change.

'Holy war against the infidel' means the merciless struggle against the forces of the non-believers, in particular of those non-believers whose aggressivity and desire for power (economic and territorial but also ideological) represent a serious danger for the integrity of Islam. Intransigence in the face of all dealings

with these infidels is complete, with a total refusal of all negotiation.

'Holy war against renegades and apostates' means action, struggle against those regimes which, while formally professing to be Islamic, have in reality betrayed the principles of the *shari'ah* by selling out to materialistic interests of profit and capital, of earthly power. It is therefore the duty — the legal obligation — of every believer to consider them on a par with renegades and apostates, to pursue and fight them with all means available — as laid down by the Koran — until they are annihilated. And political assassination is an integral part of this type struggle or *jihād*.

Lastly, the '*jihād* as effort to spread the faith', or the *jihād* of the intentions and the heart, is propaganda, clandestine if necessary but always violently aggressive, which the opposition pursues with every means available.

The intellectual elaboration of this strain of military thought has led to the basis of the most rigorous legal reasoning — of those individual actions which the West labels 'terrorism' and which it regards as the gravest crimes against humanity and the basic rights of man.

TERRORISM.

The Muslim Brethren embody perhaps the clearest ideological and doctrinal expression of this line of military thought in the Islamic world. Their five points — stated above — summarise it to perfection: 'God is our end — His Messenger is our model — the Koran is our Law — the Holy War is our path — Martyrdom is our desire'.

And terrorism, in doctrine and in practice, is the great challenge to the West, to the all-embracing system of international relations and to those very regimes which, though proclaiming themselves Islamic, have betrayed the sacred principles of the Koran and of the Tradition.

Very generically (and theoretically) one may distinguish three main variants in this strategy of destabilization:

- 1) organised terrorism
- 2) terrorism during the course of revolutions
- 3) 'sponsored' terrorism.

Organized terrorism is carried out mainly by small closelyknit homogeneous groups, but usually without much popular support because of their over-radical positions. These groups act on the principle of the 'universality of the Islamic State and of its community (of believers)' and they thus apply the resulting principle of extraterritoriality to the letter: their field of action is the entire world, wherever there may be targets to destroy 'fi sabil Allāh' - in God's name.

One of these groups — perhaps to-day the best-known — is that of the organization of Abu Nidhal, the author among other things of an interesting work on the armed struggle and imperialism.

As far as *terrorism during the course of revolution* is concerned, or the use of terrorist actions within a revolutionary movement at work within a state, examples are the 'war of the Dhofar', in the Sultanate of Oman and in Yemen before its reunification, Pakistan, Afghanistan etc. In this case the influence on Islamic military thought of the thought of Mao Tse Tung, and above all of Che Guevara, is considerable. But, as we have said, this is a 'technico-tactical' influence, which Islamic doctrine re-elaborates in its own terms and on the basis of the principles and precepts of the Koran: the emergent Islamic state — surrounded on all sides by non-believing enemies — is rich in examples and traditions concerning this sort of struggle and war. In this case, the revolutionary forces will make use not only of guerrilla warfare but also of a strong component of terrorism whose aim is to undermine the credibility of the government, its legitimacy, and its popular support, either by direct action or by action against civilian targets (this is *jihād* as propaganda, and *jihād bi'l-sayf*, or *jihād* with the sword').

The third type, generally defined as 'sponsored' terrorism, consists in the support that certain states give to terrorist groups by means of financial assistance, protection on their own territory, the supplying of arms and training etc. As far as Islam is concerned, this form of armed struggle remains within the principles of the Koran. It is perfectly legal, and has its roots of legitimacy in those prescriptions on the *dā'wah* (or spread and propagation of faith) and the *jihād* (or that *jihād* proclaimed and inspired by those responsible for the community of the believers — *imām* — and blindly practised in the name of martyrdom by the *mujahedīn*, and also in the name of the 'universality' of the Islamic *Ummah* and their mission of faith).

An extremely lucid and coherent expression of this line of thought is given by the *Risalat al-Jihad* published in Tripoli, Libya.

INTERNATIONAL RELATIONS.

Lastly, this vision of the world as divided into two clear and distinct spheres — the Territory of Islam (or *Dār al-Islām*) and the Territory of War (or *Dār al-Ḥarb*), the first inhabited by Muslims and where the Islamic Law (or *shari'ah*) is in force, the second inhabited by the infidel — brings a very delicate topic once more to the surface, namely the relations between believers and non-believers in the world to-day.

Classical doctrine had defined such relationships in terms of conflict and of war. There is no possibility of compromise and negotiation with the exception of the Peoples of the Book (or *Ahl al-Kitāb*), that is Jews, Christians and, by assimilation, Zoroastrians. One single relationship is possible with these, that of 'protection' (*dhimmah*) which — while affirming the superiority of Islam in political matters — allows the 'protected' to live on Islamic territory, to have intercourse with Muslims and to practice their faith with the safety of their lives and property and personal goods guaranteed in exchange for the payment of a

special tax. These are principles which are still found in the current Islamic constitutions (the last being that of the Islamic Republic of Iran) and which the Islamic states rigorously abide by.

But in the context of the new international order — which the new Islamic states have entered with the United Nations Organization and other international Organizations and Institutions — the classic doctrine of the relations of war between believers and non-believers poses Islam a serious *de facto* problem which is still unresolved. This doctrine is required to legitimize the new state of affairs according to the Sharia: it is a *de facto* state which otherwise becomes inconceivable and untenable.

And thought follows praxis. Here there is no shortage of clashes of opinion between the more radical fundamentalists who insist on keeping to the letter of the *shari'ah*, and the so-called liberals/moderates. Shameen Akhtar, Najib Armanazi, al-Ghunaymi, Hamidullah and Mohammedi are among the most vocal interlocutors in a debate which is still far from over, in either theory or practice.

CAPITOLO 1

IL PENSIERO MILITARE COME PARTE INSCINDIBILE DEL PENSIERO POLITICO

1. *IL PENSIERO MILITARE COME PARTE INSCINDIBILE DEL PENSIERO POLITICO*

Ciò che distingue il pensiero militare nel mondo musulmano dal pensiero militare (e strategico) occidentale — e fa sì che da questo si differenzi nettamente sin dalle sue origini — è il contesto culturale in cui esso nasce e continuerà a muoversi. Pertanto, per potere parlare di un “pensiero militare” nel mondo musulmano, per poterne soprattutto capire l'evoluzione e la realtà attuale, è necessario trasporsi nel contesto sociale e culturale in cui tale pensiero è nato, di cui è ancora oggi chiaro riflesso e dai cui principi trae ancora oggi ispirazione (1).

A ragione si può affermare che, in ambito islamico, un “pensiero militare” nasce con la nascita stessa dello stato islamico, ossia nel secolo VII d.Cr., con la nascita di un “pensiero politico” musulmano, in stretta e inscindibile connessione — a tutt'oggi una precisa realtà caratterizzante la vita di tutti gli stati che si definiscono “musulmani”.

Di conseguenza, punti essenziali da tenere presente in questo studio sono:

- (a) il carattere del tutto particolare della *società* che sta alla base di uno stato "islamico";
- (b) la *legge* che ne regola ogni comportamento.

* * *

Lo stato "*musulmano*" — per Maometto, e quindi per tutti i Musulmani fino ad oggi — è la comunità dei credenti, partecipi della visione religiosa da lui predicata, associati in un culto comune e nella dedizione e obbedienza all'Inviato (*Rasūl*) da Dio, il quale — investito di una missione del tutto speciale — rivelò al suo popolo il messaggio divino.

Questa embrionale concezione statuale — appena avvertibile nei primi anni della vita del Profeta (periodo meccano) — acquisterà fisionomia ben precisa nel periodo successivo all'Egira (622 d. Cr.), quando, a Medina, Maometto non fu più soltanto *uomo religioso*, bensì anche *uomo politico e militare* del nascente stato islamico. La costituzione medinese dell'anno I dell'Egira, regolante i rapporti fra i vari elementi musulmani ed ebrei di cui si componeva la società di Medina, rappresenta un primo nucleo istituzionale, che la giurisprudenza e il pensiero politico successivi sviscereranno ed elaboreranno; i caratteri sostanziali che vi si ritrovano non cambieranno tuttavia mai (2).

Tale posizione trova la sua prima vera base nella rivelazione coranica. Essa accompagna sia dall'inizio l'operato di Maometto, e costituisce altresì la più autentica testimonianza del suo pensiero e della sua evoluzione non soltanto in materia dogmatica, ma anche su ogni problema concernente la vita della comunità: giuridico, politico, sociale, militare, speculativo.

Sin dall'inizio emergono alcune *caratteristiche fondamentali*, oggi valide più che mai: lo stato islamico — sin dalla sua fondazione — non è legato a confini territoriali (*extraterritorialità* e *universalismo della società islamica*); è uno *stato teocratico* e *fortemente etico*.

Sul piano concettuale ne consegue che per il fondatore dell'Islam

— e per l'Islam stesso ancora oggi — *la politica quale attività autonoma distinta dalla religione non può esistere*; non è una realtà possibile né assolutamente concepibile, almeno in sede teorica e ideologica.

E come la politica (o “ragion di stato”) non è concepibile come attività autonoma dalla religione, così — a maggior ragione — *la strategia* (o “ragione militare”) *non può essere scissa* (almeno ideologicamente) *dalla religione* (e dalla sua legge).

La politicità dell'uomo è concepita — e praticata — in funzione del vincolo associativo fondamentale, ossia la fede comune, e degli obblighi a questo strettamente correlati. Quindi: *netta contrapposizione fra credenti e non-credenti*, con crescente supremazia dapprima morale-religiosa, e successivamente anche politica, dei primi sui secondi. *Diritto-dovere*, quindi, dei credenti di difendere l'Islam con ogni possibile sforzo — anche con le armi (*jihād*) — e di piegare gli infedeli, tollerando come “protetti” (*dhimmī*) le “Genti del Libro” — ovverosia gli appartenenti alle due altre grandi religioni monoteistiche, Giudaismo e Cristianesimo, e, per assimilazione, Zoroastrismo — e sterminando gli idolatri (3).

Il Profeta è riconosciuto come la somma Autorità, dotata di pieni poteri nella sua eccezionale posizione di “Apostolo di Dio”, trasmissore della rivelazione e capo politico-militare della *Ummah* (ossia “comunità madre”) medinese.

Siamo di fronte a una concezione di “statualità, “autorità” e “potere”, che ha sin dall'inizio connotazioni ben precise, che non cambierà mai nel suo nucleo essenziale né con il passare dei secoli né con il variare delle culture su cui si innesterà l'Islam.

Siamo di fronte a una concezione dello stato in cui lo “stato islamico” è l'unico stato legittimo, che assorbe o subordina o distrugge ogni altra comunità eterodossa. È lo stato per eccellenza. E il mondo si dividerà in “Territorio dell'Islam” (*Dār al-Islām*) e in “Territorio di Guerra” (*Dar al-Ḥarb*); il “Territorio dell'Islam” è quella parte del mondo dove vige la legge

islamica e si applicano i principî della *sharī'ah*; tutto il resto è "Territorio di Guerra". E l'umanità non può fare altro che prendere atto della verità che il Profeta arabo degli Arabi è venuto a rivelare, e sottomettervisi abbracciandola e patteggiando (la "Gente del Libro") oppure venire a guerra (per essere poi piegato con la forza).

Questo, dunque, il nucleo teorico da cui prenderà l'avvio una vera e propria letteratura di "scienza della politica", molto ricca, varia e vasta in rapporto alle diverse situazioni storiche (e geografiche) e alle diverse eredità culturali con cui l'Islam è venuto a contatto. A questa letteratura è riconducibile anche il pensiero militare, in virtù di quella inscindibile unitarietà fra pensiero politico, militare e religioso. Si tratta per lo più di una letteratura che, nella intoccabilità e immutabilità della legge religiosa — in sé già perfetta — cerca di elaborare "dottrine" le quali, preso atto di situazioni esistenti *de facto*, le legittimino e le giustificino *de jure*.

2. UNIVERSALITÀ E UNICITÀ DELLA "TEORIA STRATEGICA". LA "DOTTRINA STRATEGICA" COME ELABORAZIONE E SISTEMATIZZAZIONE GIURIDICA DELLA TEORIA STRATEGICA

I principî generali che si possono considerare il fondamento della "teoria strategica" nel mondo musulmano sono contenuti — in genere o esplicitamente — nel Corano.

Se pertanto per *teoria strategica* si vuole intendere una dottrina che "tende alla comprensione della natura del fenomeno guerra e ad individuare modelli generali, meccanismi, metodologie... ovvero a descrivere la logica interna del fenomeno-guerra e le sue correlazioni con i sistemi socio-politici di cui è parte" (4), ne deriva che questa — nell'Islam — ha un *valore universale e permanente*, fornisce leggi e precise indicazioni normative. Sarà pertanto la "*dottrina strategica*", ovvero la elaborazione e sistematizzazione giuridica di questa materia, ad assumere

caratteri e contenuti affatto contingenti in rapporto proprio alla molteplicità e variabilità delle situazioni storiche, politiche e geografico-culturali. E sarà pertanto la "dottrina strategica" il pensiero militare del mondo musulmano.

Nell'Islam si ha quindi una "universalità" (e cristallizzazione) dei principî della teoria strategica; e ciò ha il suo fondamento nell'origine e natura del diritto islamico, o, più correttamente, della *sharī'ah*, dalla quale derivano anche i principî base della società, statualità e politicità.

Questo è il vero punto da tenere presente in termini di "chiave di lettura" di fatti e fenomeni, passati e presenti, della loro conoscenza e comprensione. Esso fornisce anche la chiave principale per potere operare quelle previsioni di cui si è anche parlato in termini di ferrea logica dei principî sciaraitici.

Tutto il comportamento del musulmano — sia nel foro esterno sia nel foro interno, sia verso Dio sia verso gli altri uomini, sia verso lo Stato che verso se stesso — *deve essere regolato da quella "via diretta" stabilita da Dio e conosciuta dall'uomo per mezzo di forme dirette e indirette di rivelazione.* Questa "via diretta" è appunto la *sharī'ah*, la Legge religiosa islamica. Nell'esperienza giuridica musulmana acquistano pertanto rilevanza: (a) la coscienza del fondatore stesso dell'Islam, e cioè Maometto; (b) la coscienza sociale dell'intera comunità musulmana (*Ummah*); (c) la coscienza dei giuristi musulmani.

Ne consegue che, secondo la definitiva costruzione dottrinale ortodossa, le *fonti di ogni giuridicità (ūsul al-fiqh) sono quattro, variamente ricollegate alla rivelazione divina*: (1) direttamente e in modo autonomo (*Corano*); (2) indirettamente ma sempre in modo autonomo (come la *Sunnah*, ovverossia la condotta consistente in un detto o fatto o silenzio tenuta da Maometto in determinate circostanze della sua vita, allorché a tale condotta è stata attribuita efficacia normativa perché ispirata dalla Divinità); (3) indirettamente in modo non autonomo; come l'*ijmā'* (ossia l'accordo della dottrina su un determinato punto rientran- te nella *sharī'ah*); (4) il *qiyās*, ossia la deduzione analogica,

consistente nell'applicare a un nuovo caso la *ratio legis* del precetto e della qualifica sciaraitica relativi al caso originario.

Tutto pertanto è ricondotto — e riconducibile — a Dio per mezzo della rivelazione del suo profeta e apostolo Maometto.

In pratica quindi, per il pensiero islamico non può esservi altra “politicalità” se non quella applicata da Maometto nella sua carriera, la quale vide l'affermarsi progressivo del suo potere religioso e politico-militare.

Sul piano propriamente pratico - operativo, dai principî teorici sopra accennati ne deriva una realtà storica: l'*inscindibile unicità fra potere politico e potere militare, entrambi riconducibili a una “autorità”* (che nell'Islam ortodosso-sunnita è soltanto esecutiva) *la quale affonda le sue radici e trae i suoi principî da una sola legge, quella religiosa della “Sharī'ah”, o “via diretta”.*

La successiva frammentazione della unitarietà originaria del binomio “potere” - “autorità”, nel dominio della politicalità — e pertanto anche della strategia — pose il problema: “chi” detiene l'autorità politica, e “chi” di fatto detiene il potere politico, che ben presto passò nelle mani di coloro che detenevano il potere e la forza militare.

Si ha così una duplice dimensione del pensiero militare. Sin dalle sue origini, ossia fin dalla nascita dello stesso stato musulmano, esso si sviluppò su *due direttrici* ben precise, sebbene fra loro strettamente complementari, entrambe destinate ad alimentare un dibattito ideologico molto ricco e vario, il quale — per lo più — avrà il compito di ratificare legalmente, e con sorprendente senso pragmatico, situazioni e realtà *de facto* della comunità islamica.

La prima corrente prende soprattutto in esame materie concernenti la *conflittualità armata*; sostanzialmente si tratta della dottrina del *jihād*. La seconda, più squisitamente politologica, tratta prevalentemente di problematiche afferenti alla spinosa questione della “autorità” e del “potere”, fondamento giuridico, unitarietà o meno, limiti e obblighi da parte della comunità e nei

confronti della comunità, ecc. Nei due paragrafi che seguono si esaminerà la dottrina classica. E poiché, come si è detto, tutte le successive correnti interpretative fino ai giorni nostri non possono in alcun modo prescindere dai principi base contenuti nella *shari'ah*, è parso opportuno soffermarsi su questi principi — tutt'altro che teorici e accademici — proprio per potere meglio valutare le realtà attuali.

3. I PRINCIPI CLASSICI FONDAMENTALI DELLA TEORIA STRATEGICA

(a) LA CONFLITTUALITÀ ARMATA

Alla base di ogni conflitto armato vi è la lotta dei credenti contro i non credenti (5).

Tutta la dottrina afferente a questa materia contiene, pertanto, esclusivamente prescrizioni intese a fornire ai musulmani un codice comportamentale nei confronti dei non-musulmani. Tali prescrizioni hanno naturalmente valore soltanto per i musulmani — siano questi i singoli individui o siano essi i capi della comunità islamica. Non vi è — né potrebbe insorgere — alcuna questione giuridica se tali prescrizioni debbano avere valore vincolante anche per i non-musulmani. È un problema che non esiste. Il carattere di “universalità” e “unicità” intrinseco all'Islam, quel carattere che ha fatto sì che il mondo si divida in *Dār al-Islām* e in *Dār al-Harb*, i musulmani e non-musulmani, non riconosce come soggetti giuridici soggetti non-musulmani o stati non-musulmani. I prigionieri di guerra, ad esempio: da un lato vi sono precise e minuziosissime prescrizioni sulla condotta da tenere nei confronti dei prigionieri nemici o di come si debba regolare un musulmano che cade prigioniero in mano nemica; ma se il nemico consideri tali prescrizioni vincolanti o meno, ciò non è assolutamente oggetto di studio o riflessione da parte della dottrina. Al di fuori degli obblighi derivanti dall'*amān* o dagli intersorsi negoziali (armistizi, tregue, paci), i non-musulmani non possono avanzare alcun diritto o pretesa di “relazioni

giuridiche” nei confronti del *Dār al-Islām*.

Inevitabilmente questo assunto domina tutta la condotta di guerra: armi e mezzi bellici leciti (o meno); prigionieri; tattiche consentite; ultimatum; commerci e intercorsi finanziari ed economici con il nemico; conclusione di un conflitto.

La lotta dei credenti contro i non-credenti, ossia il conflitto armato portato fuori dal territorio dell'Islam, è — giuridicamente — un dovere collettivo (*farḍ kifāyah*) da adempiere almeno una volta all'anno; tuttavia, in tempo di pace, i musulmani possono ottemperare a questo dovere assoggettandosi a un rigoroso periodo di addestramento militare o preparandosi alla guerra. La difesa armata nei confronti di attacchi contro vite e proprietà di musulmani, è anch'essa un dovere non meno cogente, ma individuale (*farḍ 'ayn*) e non ammette esenzioni quando: (a) il nemico minaccia la terra islamica, e (b) quando l'*imām* chiama tutti i Musulmani a difenderla. È l'embrionale stato islamico — circondato da ogni parte da nemici non-musulmani — che si viene dando la sua prima veste istituzionale. I principî base della dottrina relativa si trovano nel Corano, e, nel contenuto, seguono appunto le varie fasi della nascita e del consolidamento dello stato islamico: da una primitiva duttilità nei confronti dei non-credenti, ispirata a necessità contingenti e pragmatismo politico, i versetti divengono sempre più intransigenti fino a culminare nei celebri “Versi della Spada” (*Ayāt al-Sayf*: Corano, 9:29) — comando assoluto e senza condizioni di combattere i non credenti (“l'Islam e la Spada”):

“Combattetete coloro che non credono in Dio e nel Giorno Estremo, e che non ritengono illecito quello che Dio e il suo Messaggero han dichiarato illecito, o coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura, che non s'attengono alla Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo (*jizyah*) uno per uno (*'an yad*), umiliati”.

Il nucleo centrale della dottrina coranica prescrive pertanto che:

(1) ogni guerra combattuta da musulmani deve essere combattuta “per cause religiose” (*fi sabil Allāh*) — escludendo la legittimità di obiettivi “non religiosi”, quali “vendette personali”

“bottino” “acquisizioni territoriali che non siano da *jihād*” e qualunque altro obiettivo di guerra terreno e non divino.

Donde, nella storia dell'Islam, l'importanza cruciale delle *fetwā* — ossia le sentenze della giurisprudenza e della dottrina a quesiti specifici — le quali potevano conferire (e togliere) piena legalità ed equità a una guerra combattuta da musulmani, trasformandosi in una formidabile arma giuridica e psicologica al tempo stesso, come si vedrà meglio in seguito.

(2) ogni conflitto armato deve avere come obiettivo “la difesa della missione islamica contro coloro che tentano di ostacolarla” (specif. Corano, 2:193 e 8:39):

“Combatteteli dunque fino a che non ci sia più scandalo, e la Religione sia quella di Dio; ma se cessan la lotta, non ci sia più inimicizia se non per gli iniqui” (Cor. 2:193); e “Combatteteli dunque finché non vi sia più scandalo e il culto tutto sia reso solo a Dio. Se desistono, ebbene Dio scorge acuto quel ch'essi fanno” (Cor. 8:39).

La successiva tradizione (*Ḥadīth*) ha quindi consolidato questo carattere di “dovere-obbligo” della comunità di combattere per la difesa dell'Islam:

Mi è stato ordinato di combattere i non credenti finché essi non confessino che non vi è altro Dio all'infuori di Allāh e che Maometto è il Messaggero di Allāh, adempiano alle preghiere rituali (*Ṣalāh*) e paghino la *Zakāt*. Se essi faranno ciò, la loro vita e le loro proprietà sono per me inviolabili”.

Fra i principi generali che regolano la conflittualità armata, si ritrovano:

— la *prescrizione della Dā'wah* — o “esortazione” ai non credenti a venire sulla retta via — prima di ogni attacco (Corano, 17:15; 16:125; e tradizioni). La funzione dell'*ultimatum*, è quella di rendere noto al nemico che i Musulmani non combattono per obiettivi terreni, bensì per motivi religiosi, ossia per il rafforzamento dell'Islam. La dottrina è concorde nel ritenere che vi sia esenzione dalla *dā'wah* in caso di attacco nemico, oppure quando la *dā'wah* possa costituire un indebolimento delle posizioni musulmane, oppure ancora quando le forze musulmane siano così deboli da dovere ricorrere all'attacco di sorpresa.

— regolamenti relativi alle *armi e alle tattiche consentiti*. Specificamente, si può combattere il nemico con ogni arma (frecce, lance, spade, catapulte... Armi che oggi sono state sostituite dai moderni armamenti: pistole, fucili mitragliatori, missili... (Ibn 'Abidin)), e con ogni mezzo (prendere il nemico per sete e per fame tagliandogli i rifornimenti di acqua e di viveri, avvelenare le scorte d'acqua, appiccare il fuoco ecc.). Se vi sono dei musulmani prigionieri fra le forze nemiche, allora le prescrizioni sono molto minuziose (Corano, tradizione e dottrina) — di fatto evinte dai principî coranici sulla base della “necessità pratica”.

— prescrizioni sulle *persone nemiche “che possono anche non essere uccise”*. Le donne e i minori “possono non essere uccisi” a meno che non abbiano combattuto contro i Musulmani; ed inoltre, se presi prigionieri, costituiscono “proprietà” dei vincitori. Viceversa, non vi è alcuna unanimità per quanto riguarda le altre categorie di nemici: vecchi, ammalati di mente, ciechi, handicappati, malati ecc.; in merito la dottrina è molto divisa: possono essere uccisi come possono anche essere risparmiati; in ogni caso, la volontà che prevale è quella dell'*Imâm*, ossia del capo della comunità (dei credenti) (numerosi sono i versetti coranici in materia, e altrettanto ricca è la tradizione, sui quali la dottrina successiva ha elaborato i principî base. V. Corano, 9:5; 2:190; 31:15).

— prescrizioni che riguardano le *proprietà nemiche*. Ogni proprietà del nemico diviene proprietà dei Musulmani per cattura e per conquista. Vi sono tuttavia dei limiti alla “distruzione” e ai “danni” che possono essere inflitti alle proprietà dei nemici (sulla base dei versetti Coranici — Cor., 2:205; 50:5; 9:120; e sulla base anche di precise tradizioni in merito).

— la *fuga dal campo di battaglia* naturalmente non è consentita, a meno che non si tratti di una mossa tattica di “ritirata” o “agguato”, oppure quando le forze nemiche sono di gran numero superiori a quelle musulmane. La dottrina — concorde su quest'ultimo punto — diverge tuttavia sulla propor-

zione musulmani-nemici che rende legittima la fuga dal campo di battaglia (v. Corano, 8:65-66) e se tale proporzione sia da intendersi numericamente oppure come rapporto di forze includendosi anche armamenti, equipaggiamenti ecc.

— sono interessanti le prescrizioni circa la *possibilità di assistenza da parte di non credenti*. Se necessario, i Musulmani “possono” chiedere aiuto a “non credenti”, dal momento che il Profeta chiese aiuto alla tribù ebraica dei Qaynuqā' nella battaglia di Hunaya, e ai Meccani nella battaglia di Khaybar. Ma — prima di richiedere tale aiuto — è necessario accertarsi della buona disposizione dei non-credenti. I Malikiti pongono un limite a tale eventualità: l'aiuto dei non-credenti può essere accettato solo quando offerto spontaneamente, ma mai richiesto, mentre viceversa è consentito richiedere assistenza per servizi ausiliari.

Per quanto concerne *intercorsi commerciali con il nemico*, non vi sono particolari prescrizioni in merito e tutto è lecito, ad eccezione degli Hanafiti che considerano proibite le esportazioni di talune merci, soprattutto armi e materiali che possono essere utilizzati per la fabbricazione di armi.

— *nemici catturati e prigionieri di guerra*. Se catturati, le donne e i figli del nemico divengono proprietà dei Musulmani, ed è l'*Imām* a deciderne la sorte; maschi adulti nemici che non sono stati uccisi in combattimento devono essere addotti in territorio islamico come prigionieri di guerra (*asārā*). Per quanto riguarda il fato dei prigionieri di guerra, è all'*Imām* che spetta l'ultima decisione: egli può liberare i prigionieri in cambio di un riscatto, può ucciderli, può farli schiavi. Quei prigionieri che si convertono dopo essere stati catturati “possono” non essere uccisi — ma non necessariamente — in base al già ricordato “versetto della Spada”. La dottrina è molto divisa circa l'interpretazione dei versetti coranici e delle tradizioni; ma — unanimemente — riconosce all'*Imām* ogni potere e autorità di vita e di morte. Sempre all'*Imām* spetta la decisione se accordare a quei prigionieri di guerra che ne facciano richiesta lo *status di dhimmī* — qualora anche ne sussistano le condizioni — e quindi far loro

grazia della vita in cambio del pagamento della *jizyah*. Naturalmente, l'*Imām* deve prendere le decisioni nell'esclusivo interesse della comunità dei Musulmani, e — fino a che egli non abbia deciso — i prigionieri di guerra e quanti sono stati catturati devono essere trattati con ogni riguardo.

Alla base di tutta la dottrina sta il versetto Coranico 9:5, che contiene l'incondizionato comando di combattere tutti gli infedeli; da questa posizione più intransigente si discosta parte della dottrina (a cominciare da Ḥasan al-Baṣrī, m. 110 Hg./728-9 AD) sulla base del versetto Coranico 47:4:

“E quando incontrate in battaglia quei che rifiutano la Fede, colpite le cervici, finché li avete ridotti a vostra mercé, poi stringete bene i ceppi. Dopo, o fate grazia loro oppure chiedete il prezzo del riscatto, finché la guerra non abbia deposto il suo carico d'armi. Così dovete fare: poiché se Dio avesse voluto, si sarebbe vendicato di loro anche da solo, ma non lo ha fatto per provare alcuni di voi per mezzo d'altri. E coloro che vengono uccisi sulla via di Dio, Dio non renderà vane le opere loro”.

Abrogando il precedente versetto 9:5, uccidere i prigionieri di guerra è proibito o, quanto meno, altamente riprovevole (scuola Malikita). Sulla materia, tuttavia, persiste ampia divergenza di interpretazione da parte delle scuole ortodosse — salva la decisione suprema insindacabile dell'*Imām*.

— Per quanto riguarda *intercorsi col nemico (amān)*, la *conclusione di “armistizi”, “tregue”, “paci”, e la fine del conflitto armato* la dottrina è, in materia, estremamente minuziosa.

L'*amān* è la garanzia di protezione — per un certo periodo di tempo — della vita, proprietà e libertà di un non-musulmano, ed è cogente per tutti i Musulmani.

L'*amān* può essere concesso (a) in caso di guerra, a singoli individui o a un'intera collettività di una fortezza, città o regione nemica; (b) come salvacondotto “personale” a un non-musulmano residente in territorio limitrofo al *Dār al-Islām*.

Per quanto riguarda il caso (a), e con riferimento a una

collettività, l'*amān* può essere concesso o revocato soltanto dall'*imām*; solo in circostanze del tutto speciali ed eccezionali il comandante dell'esercito musulmano ha tale potere. Viceversa, l'*amān* individuale può essere concesso da ogni musulmano adulto e sano di mente.

Non tutte le scuole riconoscono la validità di un *amān* concesso da donne, schiavi e minori.

Inviati stranieri o messaggeri sono automaticamente protetti da *amān*.

Due punti caratterizzano questo istituto, che è considerato dalla maggioranza della dottrina come un atto giuridico bilaterale implicante pertanto l'accettazione del "protetto" (*musta'min*): (1) la sua "temporaneità" ed eccezionalità; (2) il potere sovrano dell'*imām* in caso di guerra.

Sull'*amān* esiste una letteratura molto ampia e varia nel tempo, anche a seconda delle diverse aree geografico-culturali. Largamente praticato in ogni regione e periodo storico, esso infatti è uno degli strumenti essenziali per regolare i rapporti fra Musulmani e non-Musulmani (individui e collettività) sia in tempo di pace sia in tempo di guerra, sia all'interno del *Dār al-Islām* sia all'esterno (resa di città, fortezze, territori nemici; intercorsi commerciali col nemico — ossia con non-musulmani; ecc.).

L'*armistizio* è un trattato di pacifica coesistenza col nemico, il quale resta indipendente e non soggetto alle regole dell'Islam. Per quanto riguarda i singoli individui, si rientra in materia di *amān*: essi hanno libertà, garanzia della loro vita o proprietà, possono viaggiare liberamente in territorio islamico (ma solo per un periodo di tempo definito — in pratica, gli attuali "visti di ingresso" rilasciati da un paese musulmano a cittadini stranieri non musulmani); è l'*imām* che ne garantisce.

La conclusione di un armistizio è legale sulla base del versetto Coranico 8:61: "Ma se essi preferiscono la pace, preferiscila, e confida in Dio, che è in verità l'ascoltatore sapiente". La stessa

“Sunnah” del Profeta è ricca di testimonianze ed esempi di “tregue” col nemico.

La conclusione di un armistizio (o tregua) è vincolante per tutti i soggetti musulmani (Corano 5:1; 9:4; ecc.). Tutte le scuole — ad eccezione degli Hanafiti — considerano l’armistizio un negozio a tempo determinato, ma rinnovabile. È l’*imām* che stipula un armistizio, ne determina il contenuto, e lo denuncia.

Vi sono clausole che — se incluse in un trattato di armistizio — le rendono nulle. Fra queste: (1) la clausola che i Musulmani resteranno prigionieri nelle mani del nemico; (2) la clausola che i Musulmani pagheranno una certa quantità di denaro in cambio dell’armistizio; (3) la clausola che l’*imām*, o entrambe le parti, possano por fine all’armistizio unilateralmente e, altrettanto unilateralmente, riprendere a combattere; soltanto Shafi’iti e Sciiti ammettono che ciò possa avvenire qualora l’armistizio sia a tempo indefinito: in tal caso, l’*imām* può unilateralmente decidere la ripresa delle ostilità.

Sono generalmente nulle — ma non inficiano la validità del trattato — le seguenti clausole: (1) la stipula che gli ostaggi — tenuti a garanzia del rispetto del trattato — possano essere uccisi. Gli ostaggi hanno pieno diritto alla protezione della loro vita e delle loro proprietà (*amān*), e tale diritto non viene annullato dal tradimento da parte della loro gente; (2) la stipula che le donne del nemico che si siano convertite all’Islam e siano passate ai Musulmani debbano essere rimandate indietro.

Come regola generale, un armistizio spira quando spirano i termini stabiliti, oppure quando il nemico manchi di rispettarne le clausole, oppure quando viene denunciato. In ogni caso, tali regole valgono solo per i Musulmani, e ciò si può inferire dai versetti Coranici 9:27; 9:12. È comunque ovvio che quelle azioni del nemico che implicano rottura dell’armistizio debbono essere compiute dal leader nemico o da un suo legittimo rappresentante oppure col loro consenso o conoscenza. Ed infine, un armistizio può essere rotto quando l’*imām* dei Musulmani lo denuncia; sulla base del versetto Coranico 8:58 (“E se temi tradimento da parte

di un popolo, rigetta la loro alleanza com'essi han fatto con la tua, perché Dio non ama i traditori"), egli può rompere la tregua quando via siano chiare prove che il nemico sta a sua volta tramando di romperla. Gli Hanafiti ritengono che l'*imām* possa denunciare una tregua ogni qualvolta egli lo ritenga opportuno nell'interesse della comunità musulmana, ogni qualvolta egli ritenga che la prosecuzione o ripresa delle ostilità sia più vantaggiosa della pace: ciò sulla base della *Sunnah* del Profeta, allorché ruppe la tregua con i Meccani.

La fine di un conflitto armato. Poiché ogni conflitto armato ha per obiettivo l'assoggettamento dei non-credenti, un conflitto può concludersi (1) quando i non-credenti si convertono all'Islam; (2) oppure, quando si sottomettano alle istituzioni islamiche senza, comunque, convertirsi. In quest'ultimo caso, ottengono il riconoscimento di uno *status* speciale, che consente loro una certa autonomia, sebbene siano soggetti a misure discriminanti e al pagamento di una tassa speciale (la *jizyah*). Il trattato con cui si assoggettano al governo musulmano in cambio di "protezione" è chiamato *dhimmah*, e i soggetti non-musulmani di uno stato islamico coperti dalla *dhimmah* sono chiamati *dhimmī* (vedi sopra p. 45 e nota) (3).

Un trattato di *dhimmah* non può essere concluso con tutti i non-musulmani. Ne sono anzitutto esclusi gli apostati, ai quali spetta solo la morte, e, secondo gli Hanafiti, anche gli Arabi idolatri. Le altre scuole sono più restrittive, e sostengono che un trattato di *dhimmah* può essere concluso solo con i Cristiani, gli Ebrei e — per analogia in quanto posseggono anch'essi un Libro rivelato — con gli Zoroastriani (*Majūs*). La base giuridica su cui fonda questa argomentazione è data dal versetto Coranico 9:29:

"Combattetete coloro che non credono in Dio o nel Giorno Estremo, e che non ritengono illecito quel che Dio o il Suo Messaggero han dichiarato illecito, e coloro, fra quelli cui fu data la Scrittura, che non s'attengono alla Religione della Verità. Combatteteli finché non paghino il tributo (*jizyah*) uno per uno (*'an yad*), umiliati".

Sebbene vi sia dissenso per quanto riguarda gli Zoroastriani (alcune correnti dottrinali li assimilano ad Ebrei e Cristiani sulla

base della *Sunnah* del Profeta, e non sulla base del Corano), non vi sono dubbi per tutti gli altri: l'unica scelta loro data è fra l'Islam e la Spada, ossia fra la conversione o l'essere uccisi.

Dall'insieme dei principî brevemente enunciati e delle regole comportamentali in materia di "condotta di guerra" (armi o strategie, intercorsi con il nemico, prigionieri e prigionieri di guerra, tattiche offensive, aiuti ed assistenza da parte di non-credenti, dichiarazione e conclusione di un conflitto, ecc.) emergono con precisione e chiarezza alcuni punti centrali, destinati a condizionare tutto il successivo pensiero militare e strategico fino ai giorni nostri:

(1) la particolare concezione di "conflittualità", in logica associazione con la concezione di extra-territorialità, unicità e universalità della società: il "nemico" può essere soltanto un "non-credente" (i.e. un non-musulmano e/o un apostata), senza possibilità alcuna di compromessi se non con la "Gente del Libro";

(2) la "religiosità" di ogni conflitto armato, in logica associazione con la teocraticità ed eticità dello stato islamico; e cioè: una guerra è lecita e legittima solo se combattuta per motivi religiosi (*fi Sabīl Allāh*) o per motivi difensivi;

(3) il ruolo assolutamente preminente, insindacabile (purché religiosamente etico), dell'*Imām* — ossia del capo, del leader come si direbbe in termini moderni, della comunità musulmana — per ogni decisione politica (nell'accezione più ampia del termine), tattica e strategica. Ciò in logica associazione con la impossibilità di scindere (nella società islamica) il potere politico da quello militare-strategico, dovuto alla particolare concezione di statualità impostata sulla inscindibile connessione fra religione e politica.

Nel paragrafo che segue si intende sviluppare questo terzo punto — una delle pietre miliari del pensiero militare nel mondo musulmano — ovverossia la figura giuridica dell'*Imām*, il suo potere e la sua autorità nella dottrina e nella storia.

(b) *AUTORITÀ E POTERE MILITARE: l'IMAM.*

Considerata la centralità dell'*Imām* e dell'imamato — o califfato — nel pensiero e nella prassi militare nel mondo islamico, è necessario prima di ogni altra cosa riportarsi al *significato* di questa istituzione e al *ruolo* cui essa assolse nella storia fino ai giorni nostri.

Necessaria premessa, quindi, per intenderne la dottrina e la relativa trattazione teorica sono alcuni brevi cenni alle diverse realtà storiche che — molto più spesso che viceversa — tale dottrina si trovò a ratificare a posteriori.

Si ribadisce infine come — parlando dei concetti di “sovrانيتà”, “autorità”, “potere” — in questo studio ci si riferisca al concetto ortodosso sunnita di *mulk* (o *sulṭān*), *imām*, *khalīfah* ecc. Tuttavia, date le profonde divergenze sorte con il frammentarsi della originaria unità islamica, e considerata la rilevanza della dottrina sciita a tutt'oggi, si dedicherà un paragrafo anche alla configurazione dell'imamato secondo la dottrina non-ortodossa.

— *Cenni storici sul califfato (o imamato).*

Maometto si spense improvvisamente nel 632 — di polmonite o febbre malarica — senza lasciare di fatto alcuna disposizione per la sua successione. Ma l'Islam era ormai vivo e vitale sia come religione sia come stato; si imponeva — per la sua stessa sopravvivenza — una nuova guida. Nello smarrimento per la morte del Profeta, scoppiarono dispute e si formarono diverse fazioni in lotta fra loro; ma l'energico intervento di 'Umar (Omar) riuscì ad ottenere dalla comunità il riconoscimento di ABU BAKR — uno dei primi a convertirsi e uno fra i più fidi compagni della prima ora — a *khalīfat rasūl Allāh*, ossia a “vicario” o “successore” del Profeta di Dio, califfo. Due anni dopo, Abu Bakr morendo designava UMAR (Omar) stesso a proprio successore. Omar a sua volta, sul letto di morte, delegava a una commissione di “compagni” la scelta nel suo seno del più degno; risultava così 'UTHMAN. Nel 656 l'uccisione di

questi apriva la via al califfato ad ʿALI (Ali) cugino e genero del Profeta, ed ultimo di questa serie iniziale di califfi, comunemente chiamati “i califfi ben guidati” (*al-ḫulafāʾ al-rashidūn*) o ortodossi. Contemporaneamente, si apriva un’era di discordie e di guerre civili.

Contro Ali, infatti si levava Muʿawiya, parente dell’assassinato Uthman, dapprima invocandone la vendetta e il prezzo del sangue, quindi rivendicando per sé il califfato stesso. Ottenuto il riconoscimento da parte della maggioranza della comunità islamica, morto a sua volta Ali assassinato davanti alla moschea di Kūfa da un Kharigita che voleva vendicare i suoi confratelli (v. avanti p. 62), iniziava così la dinastia dei califfi Omayyadi (660-750). Questi ressero l’impero arabo-musulmano nel periodo più glorioso della sua unitarietà ed espansione militare.

Durante questo periodo, gli Omayyadi si trovarono a dovere fronteggiare l’immenso problema della legalizzazione delle conquiste territoriali e della istituzionalizzazione del giovane impero. All’interno dovettero lottare contro molteplici opposizioni, imperniate soprattutto sulla dibattuta natura e funzione del califfato: di fatto è lotta e guerra civile per il potere supremo, che — ideologicamente — si ammantava di principi religiosi e di rivendicazioni legittimiste in nome della “vera” religione. Le due fazioni più accanite sono gli Sciiti, seguaci di Ali e dei suoi discendenti, e i Kharigiti. I primi ritenevano che solo Ali e i diretti discendenti del Profeta procreati da Ali e da Fatima (figlia del Profeta) fossero i legittimi eredi della dignità califfale; e ciò era giustificato in nome di “rivelazioni” che Uthman avrebbe di proposito “cancellato” quando fece redigere l’edizione ufficiale del Corano. I Kharigiti, setta estremista nata dal conflitto fra Ali e Muʿawiya, ripudiavano entrambi i contendenti e le rispettive discendenze respingendone ogni legittimismo, e proclamavano il califfato accessibile a qualsiasi Musulmano degno, “anche uno schiavo abissino”. L’attivismo e il terrorismo kharigita riempì delle sue gesta cruente gli annali del secolo omayyade; il martirologio degli Alidi — a cominciare dalla battaglia di Kerbela (680) nella quale Husein fu ucciso — riempì gli annali

omayyadi di continue rivolte (spesso a sfondo più “nazionalistico” — “autonomistico” che propriamente religioso), destinate a mettere in crisi la gestione omayyade, ma non a disintegrare l'impero musulmano fondato dagli Arabi. Nonostante il rapidissimo susseguirsi delle conquiste a Oriente come ad Occidente, nonostante il rapidissimo cambiamento dei modi di vita (e della società) in seguito al mescolarsi di popolazioni e culture fra loro profondamente diverse, la dinastia omayyade riuscì a consolidare l'immensa compagine territoriale su cui si trovò a regnare. La capitale fu spostata a Damasco; le conquiste si completarono; si stabilirono le frontiere del mondo musulmano classico; si posero le basi della civiltà “islamica” classica e della “dottrina”, destinata a dare a quelle basi piena legittimità e giuridicità: il *fiqh*.

Il tempo, il modo e il luogo di formazione della giurisprudenza musulmana sono tuttora oggetto di vivace dibattito da parte degli studiosi sia di formazione “occidentale” sia di formazione “orientale”. Mentre secondo alcuni di loro (Carlo Alfonso Nallino in primis, e la recente scuola Oxfordiana) ritengono che il diritto musulmano si sarebbe formato nel Hījāz durante il primo secolo dell'Egira (VII secolo d. Cr.), ad opera di persone che applicavano il diritto coranico al diritto consuetudinario medinese — senza subire notevoli influssi stranieri, bensì per forze endogene — viceversa, altri studiosi (fra i quali in primis lo Schacht) sostengono che le opinioni attribuite ai *fuqahā'* del primo secolo dell'Egira sarebbero apocrife; la giurisprudenza musulmana si sarebbe formata nell'Iraq durante il secondo secolo dell'Egira (VIII - IX secolo d.Cr.) sulla base della pratica popolare e amministrativa degli Omayyadi con notevoli influssi stranieri (in larga misura bizantini, grazie ai neo-convertiti, e persiani), il che spiegherebbe anche il suo rapido sviluppo.

Comunque sia, il frutto di tutta questa opera — ivi incluse le rivolte kharigite e quelle alidi con relative problematiche politico-religiose — fu colto da altri, ossia dagli ABBASIDI (750-1258), anch'essi imparentati col Profeta e quindi con gli Alidi stessi. Costoro seppero abilmente trarre a proprio vantag-

gio le sommosse e proteste sciite, le discordie fra gli Arabi stabilitesi in Persia, lo scontento dei Persiani, e, intorno alla metà del secolo VII, sollevarono una vera e propria rivoluzione contro gli Omayyadi, che portò il califfato nelle loro mani.

Nel 750 ebbe così inizio la seconda dinastia califfale, che doveva dare all'Iraq — per cinque secoli — la direzione quantomeno nominale dell'Islam ortodosso. Essa scomparve nel 1258 ad opera del potere Mongolo. Le successive — dubbie — sopravvivenze dell'istituzione, attraverso ombre di epigoni abbasidi in Egitto e presso gli Ottomani, non hanno praticamente avuto alcun seguito sul piano giuridico-dottrinale né su quello pragmatico.

Con l'avvento degli Abbasidi, la costituzione di un ordine sociale interamente organizzato secondo la Legge (di Dio) trovò piena espressione.

Sul piano più propriamente storico-politico, l'avvento degli Abbasidi coincise anche con lo sfaldamento della unitarietà dell'impero arabo-islamico. La diretta autorità del califfo cominciò a venire meno in Occidente, dove il Maghreb estremo e la Spagna divennero dominio l'uno di piccole dinastie sciite espressione perlopiù del nazionalismo berbero, e l'altra di un regno locale — propaggine degli abbattuti Omayyadi. Poco dopo, lo stesso processo di disintegrazione cominciava anche in Oriente, con l'indipendenza di fatto assunta da governatori locali: ma in quest'ultimo caso, si salvava la forma mediante una investitura da parte del califfo, la cui alta sovranità veniva riconosciuta attraverso la menzione del suo nome sulle monete battute localmente e nella locuzione rituale del venerdì. L'autorità effettiva del sommo *imām* dell'Islam — per tutta l'età omayyade incontrastata — veniva così restringendosi al nucleo centrale dell'impero: Iraq, Siria, Penisola Araba ed Egitto — e neppure del tutto a questo, in quanto ben presto si assiste a una forma di "vassallaggio" del califfo nei confronti di "dinastie" locali-straniere, più volte intervenute militarmente per salvarne il trono (e con esso anche il potere e l'autorità).

Questo processo continuò inarrestabile nei secoli IX e X d.Cr., con il moltiplicarsi degli stati periferici e il sorgere, nel secolo X, di due altri califfati rivali: quello Omayyade di Spagna con ʿAbd el-Rahmān III (912-961) — pura affermazione protocollare (932) antiabbaside — e quello Fatimide dell'Africa del Nord e d'Egitto (973-1071) — ispirato invece anche ideologicamente alla eterodossia sciita. In Oriente, la dinastia sciita Buwahide — di origine dailamita, una regione Caspica — estendeva il suo potere su quasi tutto l'altopiano iranico e con Mu'izz al-Din, nel 945, a Baghdad si proclamava "protettrice" del califfo abbaside, succeduta — in questo ruolo — dai Turchi (sunniti) Selgiuchidi di Tighrul-Beg (1050).

Il califfato abbaside di Baghdad sopravvisse tuttavia a tutti questi concorrenti, durando — come si è detto — fino alla metà del secolo XIII. Ma le condizioni erano oramai pienamente, radicalmente mutate. Nell'Iraq stesso — cui praticamente finì per ridursi il controllo diretto del califfo — l'autorità califfale fu di fatto esercitata dalle dinastie "vassalle" erettesi a protettrici; il potere del califfo, limitato dalla prepotenza dei suoi pretoriani turchi nel secolo IX-inizi X, si ritrovò condizionato da una ferrea diarchia di fatto con i nuovi dinasti protettori: i persiani/dailamiti Buwahdi dapprima, di fede sciita, paradossalmente affiancantisi nell'esercizio del potere califfale ortodosso (secoli X-XI), e i sultani turchi Selgiuchidi successivamente, ortodossi. Cessava l'anomalia della convivenza al potere di ortodossia e eterodossia, ma non già quella dell'esautoramento di fatto della suprema magistratura del mondo islamico. La sua funzione era ormai passata ad altre potenze di fatto. Ad esempio, all'epoca delle Crociate, la sua funzione passò (di fatto) a quelle dinastie turche (gli Zenghidi, gli Ayyubidi, i Mamelucchi), che diressero la resistenza in un primo momento, e successivamente la riconquista dei Luoghi Santi dell'Islam dalle mani degli Infedeli; su queste dinastie e sui loro principi — Spada dell'Islam — si librava la religiosa (e inefficiente) aureola della benedizione califfale e del *jihād*.

Così la dinastia abbaside si trascinò ancora per un paio di secoli, fino a scomparire ingloriosamente nel 1258 ad opera di altri stranieri, infedeli anch'essi, venuti da Oriente — ossia i Mongoli Il-Khanidi di Hulagu Khan — nella sostanziale indifferenza del mondo musulmano avvezzo ormai ad altri regimi e ad altre fedeltà dinastiche.

Mentre le realtà storico-politiche cambiavano precipitosamente, giuristi e trattatisti elaboravano dottrine "ortodosse" che legittimassero o contemperassero teoria e prassi.

Dalla disgregazione dell'ordine mongolo, sorgerà una miriade di principati, il più potente dei quali fu, per breve tempo, quello dei Qaramanidi a sud, e quello degli Osmanli o OTTOMANI a nord-ovest, in prossimità degli Stretti. Presso di loro nasce l'ordine Bakhtashi, destinato ad avere influenza profonda nell'Impero Ottomano; nasce e si sviluppa anche una letteratura mistica ed epica in lingua turca; ma — soprattutto — sopravvive e rinasce lo spirito *ghāzī* della "lotta religiosa", che ben presto porterà questi turchi sulle rive dell'Egeo, accanto all'Impero Bizantino, il quale nella distretta e con il precipitare delle faccende europee, non esiterà a chiamarli sul proprio territorio. Si è ormai alle soglie del mondo moderno e di fronte a una Europa profondamente cambiata sia sul piano culturale sia su quello tecnologico.

— *L'imamato — o califfato — secondo la costruzione dottrinale ortodossa*

Come è stato fatto rilevare, l'autorità di Maometto — alla cui intelligente e capace azione, articolatasi anche politicamente durante il suo decennio di vita medinese, si deve il sorgere di un'unica e forte autorità mancante nell'Arabia preislamica — era: personale, assoluta, religiosa, teocratica, unitaria e riconosciuta dai suoi seguaci mediante la "islamizzazione" di un istituto giuridico d'origine preislamica, ossia la *bay'ah*. (6)

Ma, con la morte del Profeta e Apostolo di Dio, questa concezione di autorità non poteva rimanere tale, e si evolse

rapidamente con i profondi e radicali mutamenti sociali e "territoriali" dello stato islamico.

I giuristi e trattatisti si preoccuparono di trovare anzitutto nel Corano il fondamento dell'istituto califfale — o imamato — nato in realtà sotto l'incalzare delle circostanze determinatesi alla morte di Maometto, ma di cui si volle quanto meno scorgere generica raffigurazione nella prescrizione Coranica ai fedeli: Cor., 4:59:

O voi che credete! Obbedite a Dio, al Suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l'autorità (*ulū'l-amr*).

Versetto sui quali i giuristi islamici si basarono (e si baseranno in tutta la successiva dottrina) per definire e giustificare i rapporti fra sovrani "temporali" e sudditi. Per la prima volta, nel Corano, oltre all'obbedienza a Dio (unica obbedienza richiesta nelle Sure meccane) e a quella al Messaggero di Dio (ossia a Maometto, che comincia a ingiungersi nelle sure medinesi) si raccomanda anche l'obbedienza alle "autorità fra voi" (*minkum*), ossia autorità puramente "umane" e "temporali".

Mentre la parola stessa di *khalifah* — ossia califfo — compare in un altro versetto Coranico (38:26), ove Davide è dichiarato da Dio suo "vicario" o "luogotenente" in terra:

O David! Noi t'abbiam costituito Vicario sulla terra, giudica dunque fra gli uomini secondo verità e non seguir la passione che ti travierebbe dalla via di Dio, e quelli che deviano dalla Via di Dio avranno castigo violento, per avere dimenticato il giorno del Conto" (Corano, 38:26).

Stabilito dunque tale nesso con la Rivelazione, la dottrina ne svilupperà il concetto, chiarendo e definendo la "natura" di tale suprema autorità nel mondo islamico, i/il potere che essa detiene e la stessa natura di questo potere. Si trattò quindi di stabilire come l'istituto califfale funzionasse (in modo ideale) con i primi quattro califfi "ben guidati", subendo poi un'eclisse con gli Omayyadi (che taluni giuristi si ostinano a chiamare semplicemente "re" anziché "califfi"), per essere poi reintegrato nella sua primitiva purezza e perfezione con gli Abbasidi, la "dinastia benedetta". Ma dopo pochi decenni di potenza e di splendore,

anche questa era entrata in un processo di decadenza, che l'aveva costretta a delegare via via il suo potere a dinastie "vassalle", fino a subire la tutela di dinastie straniere (come i turchi Selgiuchidi) se non addirittura eterodosse (come gli sciiti Buwahidi).

Di qui, la necessità di giustificare e istituzionalizzare tale delega di potere — ignota all'età d'oro del califfato — e di riaffermare la esclusiva legittimità del califfato abbaside contro i suoi concorrenti di Spagna e d'Egitto (i Fatimidi). Tali problemi ben si riflettono nella trattazione dell'istituto califfale da parte di giuristi e pubblicisti dell'avanzata età abasside; il più noto rappresentante è al-Māwardī (m. 1058): con lui o con i suoi successori il problema del califfato — o imamato, da *imām* in questo caso sinonimo di califfo (7) — già toccato dai grandi capiscuola dei sistemi giuridici classici nel secolo VIII-IX, assume particolare sviluppo e sistematicità, con tutte le implicazioni polemiche appena accennate. È un problema ben lontano dall'aver trovato composizione; esso si riaffercherà con pressante urgenza alle soglie dei tempi moderni (8), quando si porrà il quesito della leadership, dei moderni stati "nazionali" islamici, e, con l'era delle "repubbliche militari" islamiche, anche il problema dell'imamato tornerà alla ribalta nei dibattiti politico-militari e strategici. Ma di questo si parlerà nei capitoli successivi; vediamo ora come la costruzione dottrinale ortodossa configura l'istituto del califfato.

Fra i giuristi musulmani vi fu sempre accordo d'opinione (*ijmāʿ*) circa la "necessità" per la comunità islamica (*ummah*) di avere un capo unico, detto califfo (*khalīfah* — vicario, luogotenente (di Maometto), da *khalafah-succedere in locum*) o *imām* (da *amma-prae-ire*, andare avanti, ossia "capo", "guida") (9). Sempre secondo la dottrina, la nomina di tale capo è un atto obbligatorio (*fard*), non però per il singolo musulmano bensì per la comunità islamica (*fard kifāyah*). Divergenze d'opinione vi sono state invece sulla natura (razionale o sciaraitica) di siffatta necessità. Sempre secondo la costruzione dottrinale ortodossa (esposta sistematicamente dallo shafīʿita al-Māwardī (10)), i modi d'acqui-

sto dal califfato sono essenzialmente due:

(1) l'*elezione o scelta* da parte dei rappresentanti della comunità musulmana che — avendo determinati requisiti (irrepressibilità di condotta, capacità di riconoscere in un individuo i requisiti richiesti per essere califfo) — hanno diritto di scegliere il candidato più idoneo, stipulando con lui il “contratto di imamato” (*bay'ah*) e presentandogli quindi l’“omaggio” (anch'esso detto *bay'ah*);

(2) la *designazione* del successore da parte del predecessore (*wilāyat al-'ahd*), che la dottrina ha cercato di circondare di particolari cautele per evitare un riconoscimento giuridico del principio dinastico — di fatto affermatosi con gli Omayyadi.

(3) L'*occupazione del potere* (*isīlā'*) — fu introdotta come legittima dalla dottrina per non accentuare troppo il distacco fra la costruzione teorica e la realtà storica. Il detentore di fatto del potere è — in tal caso — considerato un sovrano legittimo, onde evitare i mali peggiori che deriverebbero dalla anarchia e dalle guerre civili.

Pertanto, con riferimento al citato passo coranico (Corano, 4:59), l'autorità califfale non è razionale bensì di “rivelazione”. Ma la sua natura — come l'istituto stesso — nascono da un *atto contrattuale bilaterale fra l'Imān — o califfo — e la comunità dei credenti*.

Requisiti essenziali del califfo — cui spetta il titolo di *amīr al-mu'minīn*) sono quelli che riguardano la “capacità giuridica”, quali ad esempio l'essere musulmano e libero, o quelli che riguardano la “capacità d'agire”. Fra questi, si ricordano la probità e giustizia (*'adālah*) — per potere adempiere al compito che il Libro Sacro assegnava al *khalīfah* David (Corano, 38:26) — e di giudicare con giustizia gli uomini; la scienza (*'ilm*) — si intende la conoscenza della Legge e della Tradizione; pubertà; integrità del corpo e sanità di mente; il coraggio e la risolutezza per proteggere il territorio dell'Islam e presiedere alla guerra santa contro gli infedeli. Un altro requisito — per i sunniti — è

l'appartenenza alla stirpe (*nasab*) meccana dei Quraish, la tribù del Profeta; e qui si tocca uno dei punti nodali del califfato e delle polemiche che avvamparono contro l'egualitarismo kharigita e lo stretto legittimismo sciita-alide. Per un certo tempo, si richiese anche la qualità di *mujtahid*, ossia la capacità di interpretare direttamente le fonti della rivelazione (11).

Per i sunniti, il *titolo o fondamento del potere del califfo* è — come si è detto — di *natura contrattuale*. Esso sorge dal contratto di imamato stipulato fra il califfo e il popolo (la comunità dei credenti) detto “bay‘ah” — che ne indica anche il momento di perfezione, costituito dall'atto di omaggio.

Una volta eletto — e riconosciuto — il califfo è legato alla comunità da un impegno, i cui doveri sono (12):

- osservare e far osservare la *shari‘ah* secondo i principi tradizionali, evitando ogni biasimevole innovazione (*bid‘a*);
- proteggere la vita, l'onore e i beni dei musulmani;
- provvedere all'amministrazione della giustizia;
- provvedere alla difesa militare dell'Islam;
- direzione della guerra (santa), e giusta distribuzione del bottino;
- riscuotere le entrate e provvedere alle spese pubbliche in conformità alle prescrizioni sciaraitiche;
- provvedere alla amministrazione dei territori dell'Islam, nominando persone (funzionari civili e militari, governatori ecc.) adatte alle varie funzioni.

Da parte della comunità, dal contratto di imamato si costituiscono precisi obblighi, quali l'obbligo di obbedienza (*ta‘ah*) e di assistenza (*nusrah*) al califfo, finché questi non comandi atti contrari alla religione (per i sunniti, il califfo non è infallibile e può peccare), poiché nel peccato non vi deve essere obbedienza, oppure quando sopravvengano circostanze che siano di impedimento alla continuazione della titolarità e dell'esercizio dei poteri da parte del califfo (impedimenti fisici, ad esempio, oppure insanità mentale, ecc.); in questi casi è ammessa la risoluzione del contratto di imamato (13).

Il califfo può delegare i suoi poteri (tutti o parte) a persone da lui investite di una *wilāyah*; questa può essere generale o speciale, sia per materia sia per territorio o altro. Qui si inserisce, logicamente, lo spinoso problema della “delega di potere”, di piena attualità in epoca buwahide: ciò che nella realtà era stata una necessità di piegarsi di fronte a un potere straniero da parte di pallide larve prive di ogni forza militare per fare rispettare la propria autorità morale, nella teoria dei trattatisti divenne un atto legittimo, spontaneo e teoricamente anche revocabile, un atto di cessione della diretta gestione degli affari dello stato da parte del capo supremo delle Islam a capaci autorità politiche. Sempre secondo al-Māwardī, tali deleghe possono essere fatte al *vizir*, agli emiri (generali e speciali di una determinata regione o città), ai sultani, ai capi della guerra santa, (*jihād*), ai generali comandanti azioni militari di interesse generale (contro apostati e ribelli), ai giudici (nominati mediante un contratto che segue lo schema dei contratti consensuali con delega generale e speciale), ecc.

Da questa costruzione dottrinale ortodossa, si possono dunque evincere alcuni principi fondamentali, che rimarranno immutati fino ai giorni nostri.

Il fondamento di tutta la dottrina sunnita di diritto pubblico è un fondamento contrattuale e democratico; il potere — pur affondando le sue radici nella rivelazione divina — resta puramente “esecutivo”. Tenuto quindi presente: (a) la base contrattualistica del potere del califfo (o *imām*); (b) gli effetti bilaterali del contratto di imamato; (c) le sue cause di risolubilità — tale potere va qualificato di natura essenzialmente “politica”, anche se trattandosi di una comunità legata da un vincolo religioso non si può teoricamente prescindere dai suoi interessi religiosi.

Ma — e questo è uno dei punti centrali ed essenziali di tutta la dottrina ortodossa sull'imamato — *il califfo (o imām) non ha ingerenza in materia di dogma; non è un intermediario fra Dio e gli uomini; non ha alcun potere spirituale sugli altri credenti; è un fedele al pari di tutti gli altri, e può a sua volta peccare come tutti*

gli altri fedeli.

Costante quindi di tutta la dottrina sunnita dalla morte di Maometto è la particolare posizione e ruolo dell'*imām*: egli è la *somma autorità esecutiva*, custodisce e promotore della fede quale fissata dalla rivelazione e poi elaborata dall'indipendente autonomo lavoro di teologi e giuristi, che godettero nelle loro varie scuole il mutevole favore degli *imām*, ma mai questi pensarono di sostituirsi a loro come autorizzati interpreti della legge.

— *La dottrina e la prassi.*

Si è rivisto come il concetto di *mulk* e *sulṭān* si sia venuto variamente evolvendo e cambiando nei diversi periodi storici dell'Islam e nelle sue diverse aree geografico-culturali.

Si è anche visto come l'*autorità di Maometto* fosse strettamente personale, assoluta, religiosa, teocratica, unitaria, riconosciuta dalla comunità sulla base dell'istituto giuridico della (*bay'ah*). Espressione di questa prima concezione politologica di autorità, potere e statualità fu la "costituzione medinese".

Al tempo dei primi quattro califfi (*al-khulafā' al-rashidūn*), la loro autorità — pur essendo sempre personale e unitaria, non ha più origine divina — essendo Maometto l'ultimo dei Profeti, il sigillo dei Profeti — né natura puramente religiosa — pur spettando a un capo qualificato come "capo dei credenti" (*amīr al-mu'minīn*). Il *mulk* dei "califfi ben diretti" ha ormai una origine umana e precisamente contrattualistica. In quest'epoca, come si è visto nei cenni storici che precedono, la *bay'ah* ha il duplice scopo di indicare la persona investita dell'autorità sovrana e di prometterle obbedienza.

Al tempo degli Omayyadi, nonostante le opposizioni dottrinali (verosimile eco di una tendenza antidinastica della coscienza araba), si aggiunge l'elemento dinastico-familiare.

Contemporaneamente, si definisce e si istituzionalizza l'imamato, essendo il "capo dei credenti" non più un piccolo principe di una piccola provincia, bensì l'assoluto monarca di una vastissimo impero "anche" territoriale. Nasce e si sviluppa un "pensiero

militare” come ramo autonomo del pensiero politico, anche se pur sempre a questo strettamente legato.

L'*imām* — o califfo — è la somma autorità “esecutiva” dello stato; egli riassume in sé ogni potere politico-amministrativo e militare, potere che *può* delegare (tutto o in parte) mediante regolare atto contrattuale (e quindi revocabile e/o rescindibile) a funzionari e rappresentanti (civili o militari).

E questa unità e unitarietà del potere (politico-amministrativo e militare) è uno dei cardini di tutta la politica omayyade. Di fronte al forte impulso di conquista di sempre nuovi territori (e di genti e culture diverse); di fronte ai sempre nuovi problemi anche istituzionali che tali conquiste implicano; di fronte agli inevitabili malcontenti interni e aspirazioni personali sia ad Oriente che ad Occidente; di fronte infine agli attacchi (anche armati) e alle sanguinose rivolte sciite e kharigite, ebbene: l'unità dell'impero costruito da questi principi arabi può sopravvivere od essere preservata o conservata solamente con un sistema fortemente centralizzato o con un forte accentramento di poteri impostati sulla ferrea inscindibilità fra politico-amministrativo e militare. L'istituto della “delega di potere” consente l'amministrazione, civile e militare al tempo stesso, di territori tanto vasti e distanti dal centro dell'impero senza perderne il controllo; con gli Omayyadi si è di fronte a un istituto altamente funzionale come salvaguardia proprio di questa unità e unitarietà di comando (*mulk*). L'unico limite — ma anche la vera tutela e garanzia dell'intero sistema — è la Legge divina, che sta al di sopra e al di fuori del califfo.

La dottrina di questo periodo si adegua; segue la realtà storica. Teologi e giurisperiti sembra quasi che assecondino la prassi politica elaborandola in principi sciaraitici. Ogni azione del capo della comunità (dei credenti) — e così pure ogni azione di tutti i suoi rappresentanti e funzionari — deve assolutamente conformarsi all'operato del Profeta, ai suoi detti, ai suoi comandi, alle sue ingiunzioni, alle sue interdizioni, ai suoi silenzi (poiché anche questi — in quanto “comportamento del Profeta” — assumono

rilevanza giuridica). Qualsiasi ordine o decreto impartito da un qualsiasi governante o comandante militare musulmano può considerarsi legittimo solo se si attiene a quanto già praticato dal Profeta e, successivamente, dai “*ḥalīfī ben dīrētī*”, i quali — a loro volta — agirono sempre secondo la *Sunnah* del Profeta. Il *Ḥadīth* — ossia la “tradizione” relativa ai comportamenti del Profeta — divenne la spina dorsale di tutto il sistema di governo, la base giuridica delle sue istituzioni (civili e militari).

La preoccupazione principale di questo periodo fu pertanto quella di difendere l'unità della comunità islamica, enfatizzando i poteri assoluti del califfo, il suo prestigio e le sue qualità morali (la più lodevole quella della giustizia — *‘adl*), e la sua infallibilità. L'obbedienza e il rispettivo verso chi comanda (sia questi il califfo stesso o i suoi rappresentanti) divengono veri e propri doveri giuridici per i credenti (14). La base legale è data dal versetto Coranico IV:59 (“O voi che credete! Obbedite a Dio, al suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l'autorità”); la tradizione provvede ad integrare la prescrizione divina con una molteplicità di regole comportamentali ed esortazioni del Profeta.

“Chi governa è l'ombra di Dio sulla terra e la Sua lancia”

avrebbe affermato Maometto, secondo quanto riportato sull'autorità di Anas b. Mālik; i *ḥadīth* che proibiscono di bestemmiare o maledire chi comanda o governa sono tutti dello stesso tenore:

“Dio disprezzerà l'uomo che disprezza l'autorità di Dio sulla terra”;

“Colui che mi obbedisce, obbedisce a Dio — è sempre Maometto che parla sull'autorità di Abū Hurayra, questa volta — colui che mi disobbedisce, disobbedisce a Dio. Colui che disobbedisce ai miei *amīr*, disobbedisce a me”.

Il dovere dell'obbedienza a chi comanda — a colui cui Dio diede l'autorità — è una delle dottrine fondamentali, un dovere fondamentale da associarsi ai cinque “pilastri dell'Islam”: atto di fede, preghiera rituale, pagamento della *zakāt*, digiuno, pellegrinaggio... e l'obbedienza a chi comanda come se questi fosse l'ombra di Dio sulla terra, anche se si tratta di un governante

ingiusto e tirannico. La lealtà dei credenti verso il loro *imām* non può essere messa in discussione per nessuna ragione e in nessuna circostanza: la *zakāt* va pagata anche in tempo di guerre civili; la guerra santa va combattuta ogni qualvolta proclamata dall'*imām* (il Profeta avrebbe affermato che "il *jihād* non può essere condizionato dall'oppressione dell'oppressore o dalla giustizia del giusto" — deve essere portato avanti fino alla fine del mondo). Non rispettare l'autorità dell'*imām* è atto di estrema gravità; ma causare lacerazioni in seno alla comunità è atto pari addirittura all'apostasia, e può portare solo alla dannazione eterna. I *ḥadīth* in tal senso non mancano, come non mancano le proibizioni di ribellione al califfo:

"Colui che va contro la mia gente (*ummatī*) quando questa è unita, con l'intenzione di dividerla, ebbene: uccidilo, ovunque egli sia e chiunque egli sia!"

così avrebbe ordinato Maometto (15). Atto di non minore iniquità è rifiutare la *bay'ah* all'*imām*, o insorgere contro governanti despoti, ingiusti o corrotti. L'unico limite è dato dal "consenso" della comunità verso la persona dell'*imām* o di suoi rappresentanti: solo quando questo — dopo ripetute consultazioni — manchi completamente, allora è lecito rifiutare il giuramento di obbedienza.

Per più di un secolo e mezzo, dall'inizio delle conquiste cioè alla rivoluzione abbaside, il califfo fu dunque il supremo ed effettivo capo della comunità islamica, la cui autorità era riconosciuta da un capo all'altro dell'impero: egli nominava o revocava i governanti delle province, ne riscuoteva i tributi, fissava le direttive di governo, giudicava in sommo appello le questioni politiche e i ricorsi personali, decideva di ogni azione militare e strategica e proclamava la guerra santa: esercitava insomma la pienezza del potere esecutivo, e poteva anche legiferare per tutta quella parte cui già non provvedesse la *sharī'ah*, che non era in alcun modo in suo potere di innovare o alterare. Anzi: quando all'inizio dell'epoca abbaside un brillante pubblicista, Ibn al Muqaffa' propose al califfo al-Manṣūr di emanare un codice che unificasse la massa estremamente varia e spesso contraddittoria

di norme giuridiche facenti capo alle varie scuole, il califfo non accettò quanto sarebbe stata una rivoluzionaria novità in campo della giurisprudenza musulmana: la pienezza del potere califfale in campo extra-canonico riconosceva la sua limitazione nell'autonomo intangibile sviluppo della Legge divina.

È questo uno dei punti cruciali di tutto il pensiero religioso — o quindi anche politico e militare-strategico — nel mondo islamico. L'evoluzione della vita presso gli Arabi con le conquiste territoriali inevitabilmente portò anche a un massimo sforzo di elaborazione giuridica in tutti i capitoli del diritto. I giudici — o *qāḍī* — posti di fronte a problemi di varietà e complessità sempre crescente, dapprima ricorsero alla loro opinione personale (*ra'y*); e con la conversione in numero crescente di non-Arabi, anche fra i *qāḍī* si inserirono giudici provenienti da culture diverse e, quindi, ricorrenti sempre più a consuetudini pre-esistenti nella loro cultura. Si veniva creando così una discordanza di "giudicati", che avrebbe potuto mettere a grave rischio l'unità dell'intero sistema giuridico. Fu ritenuto pertanto necessario ricorrere a un altro strumento giuridico — terzo degli *uṣūl al-fiqh* — ossia l'*ijmā' al-a'imma* (vedi anche sopra p.), che, per il concetto ortodosso, è l'accordo della dottrina libera (svincolata cioè da ingerenze dell'autorità politica sovrana) su un dato punto rientrante nella *sharī'ah*. La legittimazione del "consenso/accordo della comunità" è basata su un *ḥadīth* — ricollegata pertanto alla rivelazione, come si è detto, non solo in modo indiretto ma anche non autonomo, in quanto giustificato in base alla *Sunnah*. Fu appunto durante il periodo omayyade e nel primo periodo abbaside, che la teoria dell'*ijmā'* ebbe particolare sviluppo: i dottori della legge (giurisperiti — *fuqahā'*): ne trattarono i punti fondamentali, quali il "modo" della sua formazione, la "prova della sua esistenza", la sua "efficacia legale", la sua "revoca". L'aver riconosciuto efficacia normativa all'accordo della libera dottrina e l'avergli assegnato un posto — anche se inferiore a quello logicamente spettante alle altre due fonti di diritto (Corano e *Sunnah*) — costituisce indubbiamente una peculiarità islamica dal punto di vista comparativo, ed è

tanto più notevole in quanto nell'Islam domina il concetto rivelato (e quindi imperativo) della *sharī'ah*. In un primo momento, l'*ijmā'* non poté essere altro che l'accordo dei dottori, dei viventi in una determinata regione o provincia (date le distanze e le difficoltà di comunicazioni). Tuttavia, a poco a poco, si formarono delle "Scuole".

Per i tradizionalisti, il *ra'y* — l'opinione personale — era non solo un istituto giuridico estremamente pericoloso, ma anche insufficiente. Proliferarono pertanto gli *ḥadīth* — ossia le tradizioni sui comportamenti del Profeta — come base giuridica o dottrinale per una decisione o un giudizio. I *fuqahā'* presero gradualmente il posto dei tradizionalisti e dei *qāḍī*; rifiutandosi però di modificare il diritto positivo, si limitarono a giustificare di volta in volta con un *ḥadīth* — se necessario anche inventato — decisioni precedenti, ad opporre a un *ḥadīth* un altro *ḥadīth* (vero o falso che fosse), oppure a trarre da un caso trovato in un *ḥadīth* conclusioni per altri casi che gli venivano sottoposti collegandoli in nome di una "analogia" più o meno fittizia o speciosa. Quest'ultimo metodo — ossia quello della "deduzione analogica" (*qiyās*) — divenne a sua volta fonte di diritto (vedi sopra p. 47). Lo sforzo d'interpretazione compiuto dal giurista (*mujtahid*) — detto appunto *ijtihad* — corrisponde a un brevissimo periodo dell'attività dottrinale musulmana, ossia a quello della evoluzione di tale diritto, durante il quale apparvero appunto le massime figure di *fuqahā'*, fra le quali primeggiano i fondatori delle quattro scuole ortodosse tuttora esistenti (*Madhhab*):

(1) l'iracheno ABU HANIFA (m. 767 d.Cr.), con i suoi due famosi discepoli Abū Yūsuf (m. 798 d. Cr.) e Muḥammad Shaybānī (m. 804 d.Cr.).

Abū Ḥanīfa non era un Arabo, bensì un "cliens" di Kūfa. Il possedere una sua piccola fortuna, gli consentì di mantenere una vita indipendente da ogni potere politico, dando pertanto alla sua dottrina un carattere di grande coerenza logica teorica, audace talvolta per le innovazioni, sebbene non sempre sufficiente a soddisfare quelle che possono essere le esigenze pratiche del

qāḍī di fronte a un caso particolare. In questo campo, quello cioè della praticità, si mosse viceversa il suo discepolo Abū Yūsuf.

(2) il medinese MALIK ibn ANAS (m. 795 d.Cr.), con il suo famoso discepolo Ibn Qāsim (m. 806 d. Cr.) e altri suoi seguaci, quali l'egiziano Ashhab (m. 820 d.Cr.), Aṣḥab (m. 839/840 d. Cr.) e il tunisino Saḥnūn (m. 854 d.Cr.).

L'opera principale di Mālik ibn Anas — il *Muwatta'*, conservataci attraverso gli appunti dei suoi allievi è una raccolta metodica dei *ḥadīth* ammessi a Medina e destinati a fondarvi la pratica del diritto. Attraverso l'Egitto, il "malikismo" avrebbe finito con il conquistare praticamente tutto l'Occidente musulmano; in Oriente ha invece avuto scarso rilievo, e persino in Arabia non ha avuto larga diffusione.

(3) SHAFI'Ī (m. 820 d.Cr.), di stirpe Qurayshita Hashimita.

Nato in Palestina, ma formatosi alla scuola di Mālik ibn Anas, di cui si considerò sempre il continuatore, Shafi'ī si compromise successivamente con un movimento alide; messo in disparte dai califfi abbasidi, insegnò soprattutto in Egitto e in Siria, dove maggiormente si diffusero le sue idee, prima di rivolgersi a Oriente — traverso i suoi allievi — dove la scuola shafi'ita è tuttora in concorrenza con quella hanafita. Con Shafi'ī, si può considerare compiuto il lavoro dei tradizionalisti nell'ambito del *fiqh*.

Il suo *Kitāb al-Umm*, una specie di "compendium", è una esposizione metodica e sistematica del diritto; mette al bando il *ra'y* e poggia esclusivamente sul *ḥadīth*, interpretato per mezzo del *qiyās* (o deduzione analogica). Shafi'ī non sottilizza con l'immenso *corpus* dei *ḥadīth*; accorda loro ampia fiducia, al punto da riuscire a spiegare per mezzo loro versetti coranici estremamente vaghi e di difficilissima interpretazione. La sua influenza sarà grandissima; si può a ragione affermare che con Shafi'ī il lavoro della dottrina in materia giuridica raggiunga la sua più alta evoluzione "razionale".

(4) IBN HANBAL (m. 855 d. Cr.), nato da una famiglia filo-abbaside di Merw, si stabilì successivamente a Baghdād — centro del suo operato dottrinale.

Aḥmad ibn Ḥanbal è l'eponente per eccellenza dei tradizionalisti, i quali ritenevano che Shafīʿī lasciasse troppo spazio al ragionamento umano. Il nucleo della dottrina hanbalita è: bisogna evitare al massimo ogni interpretazione del *ḥadīth* che non sia quella letterale. Egli sostiene di non essere un "giurista" né di "volere fare il giurista": al contrario, si discosta da questi affermando che sia necessario evitare qualsiasi decisione categorica che non abbia fondamento senza ombra di dubbio alcuno nei testi sacri; egli rifiuta di prescrivere ciò che non è formalmente prescritto, e di proibire ciò che non è formalmente proibito. Nello stesso tempo, la proliferazione (e l'abuso) di *ḥadīth* aveva fatto sorgere l'esigenza in una qualche verifica della loro autenticità. Nel suo *Musnad*, ibn Ḥanbal affronta anche questo problema, impostandolo sulla verifica della catena di tradizionalisti (*isnād*).

Alle Scuole Ortodosse si deve dunque la grande opera di sistematizzazione giuridica dell'immenso corpus di prescrizioni: un'opera preziosa, che tuttavia lasciava ancora scoperti due punti essenziali: (a) l'uso e l'abuso degli *ḥadīth*; (b) l'eccessiva libertà che la dottrina si veniva prendendo — ponendo vincoli e limiti sempre più pesanti alla autorità suprema califfale.

Per il primo punto, ossia quello della indiscriminata proliferazione degli *ḥadīth*, nella seconda metà del secolo IX alcuni studiosi posero un certo ordine. Fra questi primeggiano al-BUKHARI, Muslim ibn al-ḤAJJAJ e altri. Affrontando il compito con maggiore decisione e con spiccato senso pratico, procedendo a una classificazione metodica, stabilirono un "corpus" di *ḥadīth* distinti in "sicuri", "deboli" e "falsi" — eliminando questi ultimi dalle loro raccolte — cui i posteri si sarebbero dovuti conformare nel loro comportamento giuridico.

Per il secondo punto, ossia l'attività dottrinale dell'*ijtihād* (o sforzo di interpretazione compiuto dal giurista), sempre nel

secolo IX fu proclamato il *taqlid*, ovverosia la “chiusura” del *ijtihād*. La dottrina giuridica musulmana è ormai fissata, stabilita nei suoi punti essenziali e universali. Al giurista restano soltanto criteri e presunzioni “sussidiarie” di guida, indicati con nomi tecnici e usati (o meno usati) a seconda delle diverse scuole ortodosse. Criteri sussidiari sono, ad esempio, l'*istihsān* — ossia “il ritenere buono, giusto” — cui gli hanafiti ricorrono in modo più ampio dei malikiti; oppure l'*istislāh* — ossia il ritenere utile — caratteristica del ragionamento giuridico malikita; oppure, ancora, l'*istiṣḥāb* — presunzione che una norma giuridica perduri ad avere efficacia fino a prova contraria — criterio seguito dagli hanbaliti. Il criterio dell'*istihsān* — ancora — può rappresentare una prevalenza data a considerazioni d'equità, in contrapposizione allo stretto diritto; col criterio dell'*istislāh*, invece, viene data prevalenza all'*utilitas ratio*.

Nel primo periodo abbaside, pertanto, il movimento di costituzione del *fiqh* raggiunge piena maturità e compimento.

Con la proclamazione del *taqlid*, non vi è più possibilità di “creare” diritto; si apre un'epoca di dogmatismo, e ogni successiva interpretazione giuridica — come le famose *fatwā* rilasciate dai “dottori della legge” musulmani — non potranno mai prescindere dai principi codificati e sistematizzati dalle quattro “Scuole Ortodosse” e relativi *corpora* giuridici.

Anche per quanto afferisce al pensiero militare — e in particolare al dibattito politico-strategico del pensiero militare — fermi restando i punti fondamentali della “teoria strategica” quali enunciati nei principi sciaraitici esposti brevemente nei paragrafi precedenti, ne consegue logicamente che *tutto il pensiero successivo non possa discostarsene*. La teoria strategica acquista un valore universale.

Ciò non implicò tuttavia una completa cristallizzazione culturale. Sebbene la costruzione dottrinale ortodossa abbia cercato di porre precisi limiti (sia stabilendo per l'*imām* l'obbligo di non esercitare la sua autorità in modo dispotico ma nell'interesse di Dio, in difesa della religione islamica e della comunità islamica,

osservando la *sharī'ah* al pari di ogni altro credente e non ingerendosi in materia di dogma e di *fiqh*, sia precisando i limiti della obbedienza dovuta dal popolo al suo *imām*), tuttavia essa mantenne un suo margine di libertà e di autonomia interpretativa proprio ricorrendo a quelle *rationes*, a quei "criteri sussidiari" di cui si è appena detto. Sarà pertanto la "dottrina strategica" ad assumere gli indispensabili caratteri e contenuti contingenti, in rapporto alla molteplice variabilità delle situazioni storico-politiche e geografico-culturali; essa farà largamente uso di queste e di altre presunzioni giuridiche (non rientranti fra gli *uṣūl al-fiqh*) nella sua attività — una attività estremamente vitale e prolifica — che, secondo criteri di diritto puramente "occidentali", si può ben qualificare come "creatrice" — o quantomeno "concreatrice" — di diritto.

È la via istituzionale attraverso cui la dottrina si adegnerà alla prassi.

— *Gli stati di fatto: ricomposizione dottrinale di una diarchia di poteri. La pubblicistica ortodossa; la tradizione iranica; la tradizione greca. Ibn Khaldūn.*

Dopo un primo periodo d'oro, la sovranità califfale — con la disgregazione dell'unità dell'impero arabo e della *ummah*, oppure in conseguenza del potere di fatto assunto dai funzionari abusando dei poteri loro delegati dal califfo — venne perdendo quel suo carattere "unitario", che si è visto durante tutto il periodo omayyade e il primo periodo abbaside, pur conservando un suo carattere "personale" e "assoluto".

Si è anche detto come — con la creazione di "dinastie" vassalle già alla fine del secolo VIII, e successivamente con la "tutela" di dinastie straniere — si fosse venuta determinando una vera e propria diarchia.

Il califfo continua ad avere un potere (personale e assoluto) soprattutto morale, fonte di legittimità (per chi lo riconosce). Ma al buwahide Aḥmad (il primo ad inaugurare questo stato di cose), con l'investitura delle titolature di *Amīr al-Umarā'* (che è

l'unico ad avere un vizir) e di *Mu'izz al-Dawlah* ("Sostegno del Regno"), vengono formalmente riconosciuti quei poteri amministrativo (sulle regioni riconosciute a lui e alla "sua" famiglia dal califfo) e militare (su tutto il regno, laddove il califfo gli richieda di intervenire per riportare l'ordine, per stroncare ribellioni, oppure anche fuori del regno per condurre la guerra santa), che egli già di fatto deteneva. Con i turchi Selgiuchidi — "Spada dell'Islam", "Pilastro dell'Occidente e dell'Oriente" — l'esautorazione di fatto del califfo di ogni potere politico-amministrativo e militare divenne ancora più marcata.

Di qui, la necessità di giustificare e istituzionalizzare una situazione di fatto, ignota all'età d'oro del califfato. Di qui, l'ampio spazio dato dalla pubblicazione (giuristi e teologi) alla trattazione dell'istituto califfale (o imamato, in questo caso *imām* è sinonimo di califfo). Di qui ancora, con la fine dello stesso istituto califfale nel 1258, la riapertura del problema — oggi attualissimo — se sia conciliabile o meno la riunificazione in una sola persona (o istituto) del potere politico-amministrativo e militare.

Il problema dell'imamato era già stato toccato dai grandi capiscuola dei secoli VIII-IX (Abū Hanifa, Shāfi'ī, Malik e Ibn Ḥanbal). Nel secolo XI assume particolare sviluppo e sistematicità — per i motivi pragmatici sopra accennati. Uno dei principali teorici del pensiero politico e strategico di questo periodo è al-MAWARDI (m. 1058 d.Cr.), appartenente alla scuola sciafi'ita, di aperte tendenze filo-abbasidi e anti-buwahidi. A lui si deve la prima e più organica sistematizzazione dell'imamato nel trattato delle "Norme di Governo" (*al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*). Con richiamo al citato passo coranico di David (4:59), egli afferma che l'imamato come istituzione non è né umana né razionale, bensì ha fondamento nella rivelazione divina, per la difesa della fede e il benessere e buon governo della società (l'*ummah*). L'istituto nasce da un contratto bilaterale fra l'*imām* e la comunità dei fedeli. Requisiti essenziali del califfo sono anzitutto la probità e la giustizia, per potere ottemperare al compito che il Libro Sacro assegnava al *khalīfah* David, ossia

quello di giudicare con giustizia gli uomini; altri requisiti sono la scienza (ovvero la conoscenza della Legge e della tradizione); la sanità mentale e fisica, il coraggio e la risolutezza “per proteggere il territorio dell’Islam e presiedere alla guerra santa contro gli infedeli”. L’*imām* deve inoltre appartenere alla stirpe meccana dei Quraysh (punto cruciale, come si è visto, fra musulmani sunniti da un lato, e kharigiti e sciiti dall’altro). Altra posizione anti-sciita di al-Māwardī, è quella relativa alla nomina del califfo: questa deve avvenire per elezione da parte di un corpo elettorale qualificato. Una volta eletto — e riconosciuto come tale — il califfo è legato alla comunità da un preciso impegno; i suoi doveri sono — fra gli altri — la difesa della fede (quale ha fissato la rivelazione e l’*ijmāʿ*); la difesa e l’affermazione della giustizia (attraverso i giudici — o *qāḍī* — da lui nominati, e il proprio diretto giudizio); la difesa del territorio islamico; la difesa delle vite e degli averi dei credenti; la direzione della guerra santa (*jihād*) e la giusta giusta distribuzione del bottino; la buona amministrazione mediante la designazione di funzionari competenti e onesti. È chiaro che al-Māwardī — accentuando i caratteri di personalità e assolutezza del potere califfale nella inscindibile unità di potere politico-amministrativo e potere militare — ricorre al pur legale istituto della “delega” (*wilāyah*) da parte del califfo di suoi poteri a persone da lui investite (poteri che possono essere generali o speciali, per materia o per territorio) per legittimare come atto spontaneo (e pertanto revocabile) quanto nella realtà storica era ormai un fatto compiuto. E — si intende — la designazione di “funzionari competenti e onesti” implicò anche largamente l’impiego di tali funzionari per l’adempimento di quei doveri militari cui il califfo non era ormai più in grado di ottemperare.

Per l’epoca in cui scrisse, la dottrina di al-Māwardī ha un valore più che altro ideale, teorico; è la prima sistematizzazione di una materia estremamente delicata quale quella dell’autorità suprema, e del potere; raramente essa mostra di agganciarsi con la realtà del tempo. Tuttavia, proprio questa astrattezza ha conferito all’opera di Māwardī un’importanza che va ben oltre il

secolo XI, e ne ha fatto il punto di riferimento di tutta la dottrina successiva sul potere.

Pochi decenni più tardi, AL-GHAZALI (m. 1111 d.Cr.), con notevole pragmatismo e fors'anche un certo cinismo, applicò la teoria di al-Māwardī alla realtà contemporanea e all'ormai completo esautoramento dell'antico istituto califfale di fronte al prevalere di forze nuove. L'unità della *umma* islamica è fatta salva da questo studioso mediante l'esaltazione delle "qualità morali" del califfo — fonte di ogni legittimità; coloro che, viceversa, detengono il potere effettivo — all'epoca i sultani selgiuchidi — ricevono la loro legittimazione dall'atto che essi fanno di riconoscere l'autorità califfale e, nel califfo, la suprema autorità morale dell'Islam.

Nel suo *Kitāb al-Mustazhiri* (dedicato appunto al califfo abbaside al-Mustazhir), al-Ghazālī mira a difendere l'esclusiva legittimità di questo califfo contro l'eterodosso anti-califfo fatimide (vedi cenni storici p. 63); viene esaltato la *pietas* della suprema autorità dell'Islam, i suoi caratteri di religiosità, equità, massimo custode della fede, mentre, per l'azione pratica, ogni potere politico-amministrativo e militare viene rimesso a chi "di fatto" detiene tale potere (*shawka*), in altre parole al sultano selgiuchide che ha sostituito i Buwahidi come sovrano di fatto nelle regioni orientali dell'impero.

Nella sezione dedicata all'imamato nel *Ihyā' 'ulūm al-dīn* ("Rivivificazione delle scienze religiose"), al-Ghazālī compie un passo ulteriore: mantenendo al califfo la legale funzione e responsabilità di *imām* della comunità musulmana, egli riconosce come — in pratica — l'effettivo potere politico-amministrativo e militare sia nelle mani di altri; di fronte a questa situazione — della cui irreversibilità si prende atto — al-Ghazālī asserisce che colui che esercita di fatto il potere *e* compie atto di riconoscimento dell'autorità califfale, ebbene: questi ha pieno diritto e titolo all'esercizio di tale potere "in quanto ne ha la forza militare, che comunque è vano contrastare sul piano della realtà". Tale soluzione trova d'altronde piena giustificazione nei principi

sciaraitici che affermano e prescrivono che il benessere e l'unità della comunità prevalgono su ogni altra considerazione (si veda in merito anche sopra, pagg. 71 sgg.).

Il mondo islamico è — di fatto — di fronte a un dualismo autorità-potere, autorità (morale-religiosa) e potere (politico-militare). La dottrina (e la teoria politico-militare) si adegua: finché l'istituto califfale sopravvive, essa cerca di ricomporre il dualismo — non più una diarchia di poteri — da un lato esaltando la funzione morale-religiosa dell'istituto califfale salvaguardia della unità della *umma* islamica; dall'altro legittimando la riunificazione in un'unica persona di ogni potere (politico-amministrativo e militare) sulla base del principio della forza militare.

E la morte per mano di Hūlāgū Khān, il Mongolo, dell'ultimo califfo abbaside nel 1258, non sollevò grandi emozioni e reazioni nel mondo musulmano, ormai avvezzo alla legge superiore della forza. Filosofi e giuristi nel prendere atto — ancora una volta — del fatto compiuto non mancheranno di lamentarne con dovuto orrore l'abominio; ma — ancora una volta — si affretteranno a legittimarne la realtà con nuove elaborazioni. Sostanzialmente, si assiste alla ricomposizione del dualismo precedente in una rigida unitarietà fra potere e autorità.

Dopo la morte dell'ultimo califfo, la letteratura si spacca in due correnti principali, entrambe destinate ad avere vivaci ripercussioni nel pensiero politico moderno e contemporaneo.

L'istituto classico del califfato appartiene ormai al passato; la sua "resurrezione" in tempi più recenti rientrerà in programmi politici più utopici che reali, e non sarà destinata ad avere seguito. La dottrina continuerà viceversa ad occuparsi e a preoccuparsi dell'istituto dell'imamato — ossia della leadership — da un lato con accenti prevalentemente teorici e idealistici (l'*imām*, natura del suo potere, contenuti, limiti ecc., il tutto rielaborato sui principî sciaraitici); dall'altro con accenti più propriamente pragmatici prende atto della moltiplicazione di fatto di stati ormai indipendenti.

Entrambi questi filoni di pensiero — sia pure per vie diverse — saranno destinati ad avere profonde ripercussioni sul pensiero (politico —) militare moderno e contemporaneo.

IBN JAMA^{CA} (1241-1333), *qāḍī* sciāfi^{ita} vissuto fra la Siria e l'Egitto all'epoca dei turchi Mamelucchi, dedica ampia parte del suo trattato di scienza della politica (*Tahrīr al-ahkām fī tabdīr ahl al-Islām*) alla questione dell'imamato. Egli ricalca le linee della dottrina classica quale già codificata da al-Māwardī, con assoluto distacco da ogni realtà del suo tempo; nel suo trattato, traccia più che altro un profilo ideale di *imām*, con le sue qualità morali, i suoi doveri, il metodo della sua elezione, le sue deleghe di potere a sultani e amīr.

L'imamato continua a svolgere una sua funzione ideale nella dottrina politica di un altro giurista dell'epoca, IBN TAIMIYYA (1263-1328), agguerrito hanbalita, la cui opera è tutta indirizzata a restaurare la Legge nella sua primitiva purezza. Specchio della sua visione politica (musulmana) è la *Siyāsa shari'iyya* (Governo secondo i principi della Legge islamica). Qui, tutta la teoria politico-strategica è incentrata sulla figura dello *imām*, la cui originaria funzione direttiva del corpo sociale islamico entro rigorosi principî sciaraitici è esaltata al massimo. Indifferente alla nuova realtà statuale islamica, Ibn Taimiyya concentra tutto lo sforzo dottrinale nella ricostruzione minuziosa di uno Stato ideale ispirato solo alle norme della Rivelazione e della Legge. I principî della teoria strategica vengono esaltati nella loro immutabile universalità, e poco o nullo spazio è lasciato alla dottrina strategica, alla iniziativa dell'*imām* e dei suoi funzionari. È l'unità della *ummah*, della comunità di Maometto, che deve prevalere; e compito primo dello *imām* è proprio la difesa (anche, se non soprattutto, militare) del benessere della comunità dei credenti, i cui doveri di solidarietà, rispetto e obbedienza all'*imām* vengono idealmente enfatizzati.

Tutta l'opera di Ibn Taimiyya tende a ricostruire una figura ideale di *imām*, un astratto ideale che si rifà con rigore sciaraitico ai principî della Rivelazione e della Legge. E sarà proprio questa

astrattezza ideale — ma logica e razionale al tempo stesso — a far sì che il pensiero di Ibn Taimiyya abbia avuto — e abbia tuttora — ampio seguito fra le correnti del riformismo musulmano, divenendo quasi il simbolo del più alto passato dell'Islam cui ispirarsi e conformarsi. Tali tentativi esplosero soprattutto dopo la prima guerra mondiale, con il crollo dell'Impero Ottomano, dando persino vita a un tentativo di resurrezione del califfato — che non ebbe praticamente seguito; ma, pur nel suo fallimento, esso testimonia della vitalità di questo antico istituto e della “universalità” dei suoi principi sempre in grado di sollecitare il pensiero e i sentimenti di nuove generazioni, in tempi e condizioni profondamente cambiati.

Come si è detto nascerà anche un'altra corrente di pensiero che — viceversa — cercherà di istituzionalizzare una situazione irreversibile, assegnando ai diversi principi dell'epoca le qualità etico-politiche dell'*imām*, accentuandone contemporaneamente il ruolo di guida politico-strategica delle rispettive comunità.

Un'altra componente destinata ad avere profonde ripercussioni sul pensiero politico islamico è quella derivante dalla tradizione greca e, in particolare, dal platonismo e neo-platonismo, ovverosia la filosofia e teoria politica greca. L'Islam — già a partire dal secolo VIII — aveva raccolto l'eredità ellenistica essenzialmente scientifica e filosofica. Non è questa la sede per approfondire il discorso; non può tuttavia essere completamente trascurato, data l'incisività di questa componente sulla teoria politico-strategica di cui qui si tratta.

La società, la civiltà, la cultura greco-ellenistica era certamente profondamente difforme dalla società, dalla civiltà e dalla cultura islamica; la prima era ispirata al più rigoroso razionalismo, la seconda è ordinata sulla fede e la rivelazione. Eppure, nonostante questo profondo divario, il pensiero filosofico politico musulmano si muove in larga misura fra questi due poli: i dati obiettivi della rivelazione con il connesso istituto dell'imamato da un lato, e il pensiero politico greco che — del tutto estraneo all'una o all'altro — aveva costruito le sue teorie su dati puramente razionali. E — forse — si può arrivare ad affermare

che uno degli aspetti più fecondi del pensiero politico islamico deriva proprio dalla tensione fra questi due elementi.

Fra i più studiati pensatori del passato appartenente a questo filone del pensiero politico (e strategico) musulmano sono AL-FARABI (m. 950 d.Cr.), IBN SINA (o Avicenna, m. 1037 d.Cr.) e IBN RUSHD (o Averroé). Una riga a parte merita quest'ultimo pensatore. Nato a Cordova da famiglia di giuristi nel 1126, occupò il posto di *qāḍī* a Siviglia e nella città natale; fu anche medico rinomato e filosofo. Soprattutto in quest'ultima veste raggiunse altissima notorietà in Europa, grande commentatore di Aristotele e Platone; il pensiero di Averroé è stato, infatti, e lo è tuttora, oggetto di studi approfonditi. Rimanendo nel campo del politico-strategico, egli cerca di conciliare la speculazione razionale con la verità rivelata. La *sharīʿah* — la Legge sacra musulmana — in quanto organizza la società umana onde indirizzarla verso il benessere terreno e le beatitudini celesti ultraterrene — non contrasta con la natura e con le finalità del *nómos*, la legge di Platone e di Aristotele e di tutta la tradizione greca. La precedenza ideale della *sharīʿah* rimane tuttavia fuori discussione per il filosofo e giudice cordovese, nonostante il suo interesse e apprezzamento per il *nómos* "profano"; il punto centrale della speculazione averroistica è che tale adattamento non abbia luogo forzatamente, in quanto i due ordini "profezia-*sharīʿah*" e "razionalità filosofica — *nómos*" coincidono e si integrano armonicamente a vicenda. In termini molto generali, questa armonia fra fede e ragione è stata teorizzata dal filosofo nell'apposito trattato "*Faṣl al-maḳāl*" e in altre opere maggiori. Nel campo più squisitamente politico, la sua applicazione risulta da due scritti principali al riguardo, il commento alla *Repubblica* di Platone e all'*Etica nicomachea* di Aristotele, purtroppo non pervenutici nell'originale arabo bensì in una mediocre versione ebraica che ne rende talvolta ardua la comprensione.

Quanto distingue Averroé dai suoi contemporanei, è un vivace bisogno di concretezza, in continuo riferimento alla storia e alla politica dell'Islam, in particolare all'Islam maghrebino. Averroé fu giudice, amico e protetto dei due maggiori sovrani Almohadi; la sua opera speculativa non mancò pertanto mai di continui

collaudi con la realtà della vita pubblica e di corte, e di questa sua esperienza diretta egli si avvale ampiamente nel commento all'opera di Platone. Il passaggio dall'una all'altra delle costituzioni previste dal filosofo greco trova conferma — per Averroé — nella storia antica e recente dell'Islam. La sapienza greca non è sentita come un semplice fatto culturale, ma come un precedente illustre, un termine di paragone, una chiave di lettura per i problemi del suo tempo, come una integrazione — e non già un'antitesi — della tradizione religioso-filosofica musulmana. Ed è proprio questa esigenza di "pensiero applicato", che fa sì che il capitolo che Averroé dedica al *jihād* nel suo scritto *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid* sia ancora oggi considerato un brano "esemplare" del pensiero strategico musulmano. È il *qāḍī* che scrive — forte delle sue esperienze — giustapponendo le opinioni delle varie scuole e correnti, ed entrando con estrema autorevolezza in ogni argomento. Il distacco con cui tratta la materia, l'imparzialità delle opinioni espresse, l'erudizione delle dissertazioni sul tema (sempre strettamente aderenti ai principi sciaraïtici e alla tradizione), conferiscono a tuttoggi piena attualità a questo trattatello sulla "guerra santa" e sulla "conflittualità armata" continuando ad alimentare una ricca e vivace letteratura sia "occidentale" sia "orientale".

Nel *Bidāyat* Averroé tratta — in due parti — delle regole più importanti della guerra (la qualificazione legale per proclamare la guerra, quali soggetti siano tenuti a prendervi parte, il nemico, le differenti categorie di nemici, la tregua, gli obiettivi di guerra) e delle regole da seguire nei confronti del nemico e dei suoi beni quando catturato da un musulmano. Le argomentazioni sono di piena attualità. L'universalità della teoria strategica — fondata sui sacri principi della *sharī'ah* — è ribadita; di contro, la contingenza della "dottrina strategica" — costituita da un insieme di concetti, regole, tecniche ecc. — è largamente evidenziata. Quanto all'"arte militare" nel senso proprio della parola, essa è puramente soggettiva e dipende dalle contingenze del momento, profondamente condizionata da chi ha la responsabilità della conduzione delle operazioni, essa sfugge a ogni genere di normativa.

Conclude questo velocissimo excursus fra i pensatori della scienza politica (e strategica) musulmana il tunisino IBN KHALDUN, la cui opera costituisce un unicum per originalità di pensiero, di senso storico, politico e sociologico al tempo stesso. Nel campo più specificamente politico, Ibn Khaldūn (m. 1406) si distacca completamente dai tre filoni che lo hanno preceduto (ossia dal pensiero classico della pubblicistica ortodossa, dal filone iranico e dalla tradizione greca), per indagare e individuare le leggi in assoluto dello Stato come potenza — pur cercando alla fine di riconciliarlo con la tradizione religiosa islamica, che non pensò mai di rinnegare.

Nella celebre *Muqaddima* ("Introduzione" alla sua vasta opera storica), Ibn Khaldūn addita la forza motrice di tutta la storia umana (non soltanto di quella arabo-islamica!) nel principio della *ʿaṣabiyyah*, spirito di corpo o di gruppo, che spinge gli individui a consociarsi e a prestarsi reciproco aiuto. Mèta ultima della *ʿaṣabiyya* è la sovranità o imperio (il *mulk*), a cui essa conduce attraverso tappe eliminatorie di preminenza.

Lo stato deve quindi il suo sorgere a questa condizione essenziale della vita associata; ma anche la sua espansione è legata alla quantità e intensità di tale sua forza motrice. Ascesa e decadenza hanno le loro cause proprie in questo vincolo. Ogni popolo ha un determinato numero di componenti e una sua capacità di espansione, che coincide col vigore e la ricchezza della sua *ʿaṣabiyyah*; grazie a questa capacità, potrà spingersi nelle sue conquiste fino a un punto che non gli sarà possibile oltrepassare. Giunto all'apice della sua potenza — calcolato in tre o quattro generazioni — inizia la decadenza, dovuta a due cause principali: la tendenza di ogni stato all'evoluzione da oligarchia guerriera a monarchia assoluta, con relativo deterioramento della *ʿaṣabiyyah*, e la mollezza e i lussi che accompagnano ogni passaggio di civiltà dal tipo beduino a quello urbano. Nella mollezza della vita cittadina, si disperde il valore guerriero che portò il gruppo dominante al potere, e invano il sovrano tenterà di surrogare la languente *ʿaṣabiyyah* della sua stirpe con l'arruolamento di mercenari stranieri. L'intacco del duplice pilastro su cui poggia lo Stato, ossia la forza armata non più fornita dall'originaria

ʿaṣabiyyah e le finanze estenuate dallo sconsiderato sfruttamento dei sudditi, trascinerà presto alla rovina il vecchio organismo, svuotato di ogni energia pronto a crollare di fronte al minimo urto dall'esterno; e se anche — come talvolta può accadere — esso sopravvive, ciò è dovuto a forza di inerzia e fino all'esaurimento delle forze.

La fenomenologia dello Stato di Ibn Khaldūn non manca pertanto di affrontare anche il ruolo che la forza militare ha in questo processo che, se inteso con validità universale, ha tuttavia come sfondo la storia arabo-islamica. La forza armata deve essere fornita dalla *ʿaṣabiyyah* originaria; l'arruolamento di mercenari stranieri non costituisce un surrogato; la forza militare è lo strumento necessario ad una *ʿaṣabiyyah* per prevalere e conquistare l'imperio, e per conservarlo. E non vi può essere pertanto imperio (e potere) senza forza militare e senza l'impiego di questa. Per lo storico e politico maghrebino, i due mondi pre-islamico/non islamico e islamico sono in questo senso sullo stesso piano e rispondono alla medesima regola-base e legge naturale della *ʿaṣabiyyah*; ma il musulmano credente alla fine si affaccia, e Ibn Khaldūn assegna all'Islam il valore di cemento delle varie preesistenti *ʿasabiyye*, nuova *ʿaṣabiyyah* sui generis che tutto abbraccia e tutto comprende in sé.

Il discorso sarebbe assai lungo e ancora molto complesso. Quanto qui preme sottolineare è il ruolo assegnato dal Tunisino alla "forza" come mezzo indispensabile per raggiungere l'imperio, conservarlo e gestirlo. Ma a questa spregiudicata posizione di base, Ibn Khaldūn oppone una concezione statuale che — riaffermando la funzione del califfato — conferma altresì la superiorità dello stato islamico rispetto al puro stato laico: una volta stabilita la necessità di un potere coibente e dirigente, affinché questo non degeneri nel più cieco dispotismo individuale si impone la necessità di leggi politiche accettate dal popolo, le quali impediscano gli arbitri e tutelino gli interessi della comunità civile; tali leggi potranno essere di origine puramente razionale e umana, oppure — tenendone presente la mèta ultramondana — potranno essere stabilite da Dio mediante un legislatore ispirato, a tutto vantaggio di questa e dell'altra vita.

E in questo recupero dell'Islam vi è anche il recupero del più intransigente rigorismo musulmano (hanbalita) sulla universalità e unitarietà del potere.

— *Cenni sulla configurazione dell'imamato secondo le concezioni dottrinali non ortodosse.*

L'unità dell'Islam e della sua *ummah* fu infranta sin dall'inizio della sua storia da rivolte armate; le rivendicazioni — sempre a contenuto ideologico religioso — in realtà coprivano motivazioni di ordine sociale e politico (giustificate — e giustificabili sciaraiticamente — in nome della inscindibile connessione fra religioso, politico e sociale); oppure, ben più prosaicamente, furono vere e proprie lotte per il potere. L'anarchia totale fu evitata grazie all'appello che i vari capi della comunità dei credenti fecero a rivelazioni provvidenziali e, soprattutto, alla "memoria" di saggi e altrettanto provvidenziali comportamenti del Profeta, i quali, in circostanze analoghe, anteposero sempre l'unità della *ummah* prescrivendole assoluta fedeltà e obbedienza all'*imām*.

Di questo si è già parlato, come si è anche parlato nei cenni storici delle lotte dei Kharigiti e degli Sciiti. Un punto, tuttavia, di questa sanguinosa polemica che agitò — e agita ancora oggi — il mondo islamico merita ulteriore attenzione per le sue conseguenze (non solo dottrinali) e per la sua piena attualità (anche in ambito militare — strategico). Si tratta della questione "della persona legittimata ad essere *imām*".

In apparenza si tratta di un problema di natura squisitamente giuridica, il quale non mancò di accendere (e ancora lo anima) un vivace dibattito dottrinale. Ma in realtà, al di là delle sottili e spesso roventi polemiche fra teologi, giuristi e pubblicisti, la questione dell'imamato ha sempre avuto anche contenuti molto pragmatici: la questione della persona legittimata ad essere *imām*, la natura della sua autorità e dei poteri spettantigli, i relativi limiti... furono dispute che posero in discussione il potere e il comando supremo. In altre parole, dietro una bandiera

ideologica religiosa (e fortemente emotiva per il suo contenuto robustamente etico e morale), si mossero capi spesso senza scrupoli. Il concetto di guerra "santa", di una guerra cioè combattuta per la difesa della vera fede e per il bene della comunità dei credenti contro apostati e usurpatori, fu un ideale che insanguinò e dilaniò il *Dār al-Islām* fin dal suo stesso sorgere, sollevò contestazioni e rivolte armate, smosse eserciti, abbatté sovrani e sovvertì l'intero ordine istituzionale spaccando la comunità islamica — fin dal suo stesso sorgere — in due grandi blocchi (ben lontani a loro volta dall'essere monolitici al loro interno): quello sunnita e quello sciita.

Tralasciando i fatti storici e le loro realtà socio-politiche e/o "nazionalistiche", in questo paragrafo ci si limiterà a brevissimi cenni su alcune differenze fra concezione *dottrinale* ortodossa (o sunnita) e concezioni *dottrinali* non ortodosse, sottolineando quegli aspetti che, sul piano più propriamente operativo e militare, ebbero maggiore incidenza. Come si vedrà, si tratta di posizioni teoriche fra loro irriducibili cui corrispondono realtà "politiche" fra loro profondamente distanti sia sul piano politico-istituzionale sia su quello più propriamente militare (-strategico). Si tratta di una frattura che non fu mai ricomposta dottrinalmente, anche se storicamente non sono mancate soluzioni di compromesso, ispirate a realismo e pragmatismo politico.

Mentre per i sunniti uno dei *requisiti* per essere califfo era l'appartenenza alla stirpe qurayshita, secondo i Kharigiti — i quali, dal punto di vista storico, rappresentano la prima scissione verificatasi nell'Islam — ogni musulmano, purché capace e di condotta irreprendibile, poteva essere eletto califfo. Più rigidi sono gli sciiti, i quali richiedono la discendenza da ʿAlī (cugino e genero del Profeta, fra i primi a convertirsi e fra i più tenaci sostenitori di Maometto, nonché a sua volta quarto califfo); gli Sciiti — accusando i Sunniti e, in particolare, il terzo califfo ʿUthmān, di avere artefatto il Corano e la Tradizione — sostengono che il Profeta avrebbe designato a successore e capo della *Ummah* lo stesso ʿAlī e i suoi diretti discendenti attraverso i figli Ḥasan e Ḥusein. Circa il *modo d'acquisto* del califfato,

mentre per i Kharigiti l'unico è quello della elezione; questa è viceversa esclusa dagli Sciiti, i quali ammettono invece la successione ereditaria.

A differenza dei Sunniti — per i quali l'*imām* è un credente come tutti gli altri e ha poteri esclusivamente “esecutivi” nei limiti invalicabili della *sharīʿah* — i non ortodossi considerano invece l'*imām* un essere superiore agli altri credenti. Per gli Zaiditi, l'*imām* è semplicemente “assistito” dalla divinità; per gli Imamiti (o Duodecimani), è “illuminato” da una sostanza divina; per gli Ismailiti è vera “manifestazione vivente” della divinità. Mentre pertanto per i Sunniti l'*imām* può peccare ed errare, gli Sciiti credono viceversa nella sua infallibilità e impeccabilità (*ʿiṣmah*). Per i Sunniti — si è visto — l'*imām* non può avere alcuna ingerenza in materia di dogma e di *fiqh*; per gli Sciiti, viceversa, egli è “interprete” della legge religiosa; per i Sunniti unica interprete della *sharīʿah* è la dottrina libera, indipendente da qualsiasi riconoscimento dell'autorità sovrana; per gli Imamiti, invece la dottrina è subordinata ad una partecipazione dell'*imām* — partecipazione variamente intesa a seconda dei diversi momenti storici e delle diverse sette sciite.

Caratteristiche concezioni non ortodosse sono: la credenza nella “mediazione” dell'*imām* e nella sua “assenza” (*ghaybah*), vale a dire che l'ultimo della catena degli *imām* riconosciuti (catena che varia a seconda delle diverse sette sciite) non si considera morto, ma solo scomparso: è questi “l'*imām* nascosto”, che è considerato sempre a capo della comunità dei credenti; a lui si continua a prestare l'omaggio ufficiale, e viene comunemente identificato con il *Mahdī*, “il (ben) Guidato (da Dio)”, e cioè il venturo salvatore del mondo.

In particolare, gli Zaiditi (considerati i più vicini all'ortodossia, e già al potere nello Yemen prima della rivoluzione del 1962) riconoscono come legittimi *imām* i discendenti di ambedue i figli di Ālī e Fāṭima. Gli Imamiti (considerati moderati e ufficialmente al potere e riconosciuti in Persia dal 1502) considerano come legittima una serie di dodici *imām* (per questo sono anche

chiamati Duodecimani), l'ultimo dei quali scomparve nel 260 dell'Egira (equivalente all'874 d.Cr.): ebbe così inizio il periodo della *ghaybah* minore, che durò fino al 940 d.Cr.; durante questo periodo a capo della comunità furono quattro rappresentanti, che si dice fossero in contatto con l'*imām* nascosto; seguì quindi il periodo della *ghaybah* maggiore, durante il quale la direzione della comunità è passata a un'oligarchia, i cui membri si dice siano in contatto con l'*imām*. Gli Ismailiti (considerati la corrente più estremista della *shī'ah*, a loro volta suddivisi in varie sette) riconoscono legittima una serie di sette *imām* (per questo sono anche chiamati Settimani); divinizzano 'Alī e i suoi discendenti ("con esagerazione", secondo i loro avversari), e riconoscono un "intermediario" fra la divinità e l'umanità, il quale partecipa di ambedue le nature — quella divina e quella umana — e al quale spetta di "insegnare la dottrina e attestare la divina incarnazione dell'*imām*"; questo intermediario è detto *hujja*, ossia "prova" "documento", oppure *bāb*, ossia "porta (d'accesso all'*imām*)".

Le sette sciite sono numerose, e disperse in un po' tutta l'ecumene islamica; in questa sede ci si è limitati a considerare tre fra le molteplici posizioni dottrinali esistenti: quella più vicina all'ortodossia, ossia la Zaidita; quella considerata "moderata" — ossia la Imamita o Duodecimana; e quella più estremista, ossia la Ismailita. In particolare quest'ultima, su posizioni dottrinali più estremiste e intransigenti, in passato ha dato non poco filo da torcere all'Oriente islamico e allo stesso Occidente, provocando — vero stato nello stato turco selgiuchide — rivolte sanguinose, colpi di stato e interminabili guerre "civili", non rifuggendo dal sistematico ricorso all'assassinio "politico" ed interferendo largamente con le faccende anche europee quando utile all'Islam e alla causa ismailita. Di questa setta si tornerà a parlare più avanti, in quanto che — oggi — essa è riuscita a conseguire un intelligente compromesso fra i suoi principi dottrinali — cui resta pur sempre aderente con rigorosa coerenza — e "modernizzazione" in senso culturale e tecnologico al tempo stesso.

Nel complesso si può notare come in campo sciita manchi quella concezione democratica della comunità come fondamento della

sovranità (*mulk, sulṭān*); come manca quel carattere contrattualistico di tutto il diritto pubblico, che si rileva invece nell'ambito sunnita.

È, in un certo senso, un "Islam d'autorità", nel quale la figura dell'*imām* risulta fortemente rafforzata dalla sua natura partecipe — in varie forme — della divinità, la quale le consente interventi in materia di *fiqh* — inconcepibili per l'ortodossia sunnita — e poteri praticamente illimitati, che vanno ben oltre il semplice "esecutivo".

È questo il punto fondamentale da tenere ben presente anche in campo di pensiero militare: il potere di un *imām* sciita è — e non soltanto nella teoria — ben superiore a quello di un *imām* sunnita; esso affonda le sue radici nella "divinità"; di fatto esso è immenso. E ciò è per l'appunto dovuto non tanto a un fatto di capacità personali, bensì alla natura stessa dell'istituto imamale quale configurato dalla dottrina sciita, la quale conferisce a ogni decisione e comando dell'*imām* un carattere di inappellabilità e coercizione al tempo stesso (l'*imām* non può errare o peccare); non solo, ma è lo stesso istituto imamale che conferisce all'*imām* — in quanto partecipe della natura divina — un carisma particolare aldilà di quelle che possono essere le qualità e capacità personali dell'uomo, un carisma che diviene automaticamente formidabile forza emotiva che si può trasformare in illimitato potenziale d'urto da parte delle masse dei suoi seguaci. Se si considera poi il carattere di extra-territorialità della *sharī'ah*, ben si spiega anche la devastante, illimitata possibilità da parte di un *imām* sciita di sollevare rivolte in ogni angolo del mondo in nome di una sacra missione religiosa di cui egli è strumento divino; e ben si spiega anche l'intima associazione fra *imām* e suoi seguaci, un'associazione che arriva a suscitare esasperate, irrazionali aspirazioni di "martirio" in ogni fedele credente, sublimata in una mistica visione di Dio, del mondo e del "suo" *imām*.

L'*imām* sciita — dunque — in quanto partecipe in varie forme della stessa natura divina — diviene (e non soltanto nella

dottrina) un capo, un leader, dai poteri assoluti, praticamente senza limiti e condizioni — se non quelli che egli stesso si vuol porre — al di sopra della stessa *sharī'ah*, nella quale gli è lecito intervenire.

Ma non è prescritto dalla dottrina che l'obiettivo ultimo debba essere quello della "conflittualità armata" e del *jihād*. È certamente "uno strumento", cui l'*imām* sciita può ricorrere quando egli lo ritenga necessario per la difesa e la sopravvivenza della sua comunità. Ed è la storia — con le sue contingenze — ad avere spesso indotto l'*imām* al ricorso alla conflittualità armata in un contesto religioso (politico-sociale) di aperta ostilità nei confronti della "sua" comunità, la quale rappresentava una minoranza di "apostati" e "dissidenti" cui corrispondeva da parte dei capi dell'ortodossia l'obbligo giuridico di intervento "anche militare" per ristabilire l'unità della *umma*, e reprimere ogni eretico tentativo di rivolta contro la Legge di Dio e del suo Profeta. Ed è la storia — con le sue contingenze — a fornirci più di un esempio di compromessi (si vedano — ad esempio — la "tutela" buwahide di cui si è accennato a p. 63 e 79; il regno Fāṭmide d'Egitto e quelli Berberi nel Maghreb, ecc.; la Persia dal 1502 e lo Yemen fino al 1962; ecc.) e pacifiche forme di coesistenza (come è oggi il caso degli Ismailiti oppure quello degli Hazara, ecc.). In altre parole, questo stesso potenziale di emotività e di dedizione incondizionata all'*imām*, non deve necessariamente essere rivolto a una forma di conflittualità armata; esso può essere incanalato e indirizzato dall'*imām* verso fini più prosaici, quali quelli della difesa della fede (nella pace) e il benessere della comunità (nella laboriosità e rispetto delle norme sciaraitiche). E la sua autorità e i suoi poteri divengono strumento formidabile di coesione della comunità di cui egli è a capo, ma anche di adattamento alle sopravvenute esigenze politiche e politico-internazionali grazie alla liceità di suoi interventi in materia di *fiqh*.

NOTE AL CAPITOLO I

(1) Vedi *Ibid.*, volume II, LIGIOS, G., *Il concetto giuridico-sciaraitico di conflitto armato (jihād). I principi della dottrina classica*, specif. 1.3.

Lo studio oggi più completo sul concetto di guerra nell'Islam è quello di CHARNAY, J.-P., *L'Islam et la Guerre. De la guerre juste à la révolution sainte*, Paris 1986. Si veda anche PETERS, R., *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague — Paris — New York 1979 (e relativa bibliografia particolare), e gli studi di SCHLEIFER, A. in "Islamic Quarterly", annate 1983 e 1984.

Per riferimenti bibliografici ai principi che regolano le realtà socio-politiche dell'Islam, si rinvia a CHARNAY, J.-P., *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris 1978 (e relativa bibliografia particolare); *Idem*, *Islamic Culture and Socio-Economic Changes*, Leiden 1971 (2a ed. 1981).

Per riferimenti generali di "islamistica", si veda il sempre attuale PAREJA, F.M., *Islamologia*, in collaborazione con A. Bausani e L. Hertling, Roma 1951.

Sulla giuridicità dello stato islamico, si veda SANTILLANA, D., *Istituzioni di Diritto Musulmano Malichita — Con riguardo anche al Sistema Sciafiita*, 2 voll., Roma 1938; SCHACHT, J. - BOSWORTH, C.E., *The Legacy of Islam*, London 1974.

L'opera fondamentale per la consultazione sull'Islam è: *Encyclopédie de l'Islam — Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans*, Leiden 1913-1942; una seconda edizione è in corso di stampa, Leiden 1954 ss.

Per le citazioni coraniche ci si è avvalsi della traduzione, edizione e commento a cura di Alessandro Bausani, Sansoni - Firenze 1960.

(2) Su Maometto esiste una letteratura molto ampia. Nel contesto di questo studio, specificamente per quanto afferisce all'operato politico-militare di Maometto, si rinvia a WATT, M.W., *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953; *Idem*, *Muhammad at Medina*, Oxford 1963; *Idem*, *Muhammad Prophet and Statesman*, London 1961; *Idem*, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968; e di LEWIS, B., *The Political Language of Islam*, Chicago-London 1988 — e relative bibliografie particolari. Cfr. anche CHARNAY, J.-P., *L'Islam et la Guerre* cit., specif. pp. 33 sgg.

(3) Sul concetto di *dhimmah*, ossia status di protezione di una persona o comunità "appartenente alla Gente del Libro" quando si trova in territorio islamico, vedi *Ibid.*, volume II: LIGIOS, G., *Il concetto giuridico-sciaraitico di conflittualità armata (jihad) — I principi della dottrina classica*, specif. 1.2.3.

Sugli *Dhimmi* (principi classici della dottrina) e sulla loro condizione politico-istituzionale attuale in territorio islamico, vedi anche gli studi di BAT YE'OR, *The Dhimmi — Jews and Christians under Islam*, London - Toronto 1985 (ed. riveduta e ampliata) e bibliografia particolare relativa. Cfr. anche LEWIS B., *The Jews of Islam*, Chicago 1984; e WATT, M.W., *Islam and Christianity*, London 1984.

La questione degli Zoroastriani è stata ampiamente discussa dalla dottrina

antica. Lo Zoroastrismo è religione profetica rivelata, monoteista e etica — era la religione ufficiale dell'Impero Persiano al momento della conquista araba (VII secolo). Data la rilevanza non solo religiosa ma anche politica di questa religione, la dottrina non poté non dedicarvi particolare attenzione (Abū Ubayd, *Al-Amwāl*; al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Ta'rikh Baghdād*; 'Abd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*; Ṭabarī, *Tafsir*; Ibn Ḥazm, *al-Iḥkām*; et alia). Il dibattito nasce dal fatto che la *jizyah* dovuta da Cristiani ed Ebrei (la "Gente del Libro" — *Ahl al-Kitāb*) al governante musulmano in cambio dello status di *dhimmī* trova fondamento nel Corano, mentre per gli Zoroastriani la fonte è la Tradizione (*Sunnah* del Profeta) e si riporta a un episodio della allora provincia di Hagar nella Penisola Arabica.

Il problema degli Zoroastriani è una questione tuttora di viva attualità, e non si è affatto estinto con l'estensione politica dell'Impero Persiano. Infatti, esistono ancora comunità di Zoroastriani in area islamica — soprattutto in Iran e in Pakistan — molto attive in diversi settori della vita sociale e politica dei rispettivi paesi: attività professionali, attività artigianali e commerciali, finanziarie e apparato burocratico; anche se non possono accedere alle alte cariche dello stato, tuttavia sono molto influenti e stimati funzionari. Di conseguenza, era inevitabile che la questione degli *Ahl al-Kitāb* fosse risolta in epoca moderna, nel momento cioè in cui i "neo-nazionalismi islamici" si posero il problema della rifondazione dello stato su basi islamiche. Mawdudi dedicò alla "Gente del Libro" larga parte dei suoi studi sullo stato (vedi avanti, capitolo III pp. 208 e n. 59); la dottrina classica è oggi alla base di tutte le Costituzioni del Pakistan e della recentissima Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran del 1979 (artt. 13 e 14), viene cioè riconfermata costituzionalmente la discriminazione politica su base religiosa, e alle tre minoranze (Ebrei, Cristiani e Zoroastriani) viene riconosciuto lo status speciale di *dhimmī*.

(4) JEAN, C., *Il pensiero strategico: continuità ed evoluzione*, in JEAN, C. (a cura di), *il pensiero strategico*, Roma 1985, p. 79.

(5) Sui principi della dottrina classica in materia di *jihād* si veda *Ibid.*, volume II: LIGIOS G., *Il concetto giuridico-sciaraitico di conflittualità armata...* e bibliografia qui allegata.

Studio particolarmente pregevole per il rigore filologico e interpretativo è quello di PETERS, R., *Islam and Colonialism* cit., pp. 9 sgg.: *The Classical Doctrine of Jihad*. Cfr. anche CHARNAY, J.-P., *L'Islam et la Guerre* cit., e la "sua" visione geo-politica del *jihad*: pp. 40 sgg.

Onde evitare confusioni e fraintendimenti, è bene tornare a precisare che questo studio parte dall'assunto che la "teoria" della guerra per il mondo islamico sono i principi contenuti nelle due fonti di rivelazione divina diretta, ossia il Corano e la *Sunnah* (quest'ultima con largo beneficio di inventario!). Ne consegue che, se di pensiero militare si deve parlare, questo è la/le dottrine strategiche. Limitare il fenomeno guerra al solo *jihād* — anche se certamente molto seducente — è però riduttivo e ideologicamente inesatto. Il pensiero militare islamico abbraccia anche altre materie non meno rilevanti, quale anzitutto la statualità e — a questo strettamente collegati — le concezioni del potere e dell'autorità (comando) (vedi paragrafo seguente). In questo paragrafo ci si limita pertanto a brevi cenni sui principi fondamentali della

teoria strategica in materia di conflittualità armata, condotta di guerra, tattiche, strategie ecc.: è la teoria su cui — come si vedrà — la dottrina elaborerà interpretando le proprie formulazioni ancora oggi (si vedano Shalṭūt, Mawdūdī, Qutb, Abū Nidhāl ecc.; le numerose riviste militari; le pubblicazioni della Lega Araba, dei Centri Palestinesi, e *Risalat al-Jifād* di Tripoli ecc.).

(6) Nell'antica Arabia la parola *bay'ah* letteralmente "compra-vendita" — indicava in generale ogni convenzione, e la conclusione definitiva del contratto era sancita da una "palmata" o da una stretta di mano, donde *bay'ah* è venuto a significare tanto il contratto quanto la forma (o simbolo) che ne indicava la conclusione.

(7) *Imām*, letteralmente è "colui che è avanti a tutti"; in ogni tempo questo termine indica la funzione di "guidare la preghiera"; non individua — per la dottrina ortodossa sunnita — alcun potere spirituale; l'*imām* è colui che guida la preghiera canonica del venerdì, ed è una funzione puramente temporale. Secondo i giuristi (Māwardī, Bukharī, Tabarī da Ibn Ishāq, Ibn Khaldūn ecc.), l'imamato risale all'incarico che il Profeta Maometto, gravemente ammalato e ormai morente, diede ad Abū Bakr di sostituirlo nella direzione della preghiera. Con questo termine si individua pertanto una delle più alte prerogative di colui che sta a capo della comunità: nei tempi passati l'*imām* era il califfo; successivamente individua il capo dello stato o un governatore/ principe all'uopo delegato: rappresenta la somma dei poteri pubblici ed è fonte di tutti gli altri poteri legittimi nello Stato.

(8) I movimenti fondamentalisti riformisti e progressisti riesumeranno infatti l'antico istituto della *bay'ah* come base giuridica del potere: l'elezione è l'atto con cui il popolo designa il suo capo e deferisce alla persona prescelta il potere supremo; l'omaggio al prescelto è la forma con cui si perfeziona il "contratto" tra il nuovo eletto e il popolo. L'effetto è duplice: (a) nei confronti dell'*imām*, (b) nei confronti del popolo. Sotto gli Omayyadi si introdusse un secondo modo di istituzione del califfo, ossia la designazione (*ahd*) dell'erede presuntivo (non necessariamente il figlio primogenito!) da parte del Califfo ancora regnante; se accettato dall'erede designato, vi era poi — comunque — il perfezionamento del contratto con l'omaggio da parte del popolo (o dei suoi rappresentati). È interessante rilevare che anche questo modo di istituzione dell'*imām* si perpetua ancora oggi.

Nelle costituzioni delle realtà statuali del primo dopoguerra, infatti, a seconda della forma di governo prescelta è sancito il principio "contrattuale" del potere: o mediante designazione del successore da parte del principe regnante (monarchia), o mediante elezione (repubblica). In entrambi i casi è richiesto il "consenso" della comunità per il perfezionamento dell'atto contrattuale (dove il ricorso sempre più frequente all'istituto del *referendum*), e ne deriva per questa l'obbligo giuridico dell'obbedienza e assistenza all'*imām*, o Capo dello Stato.

Il potere, la sua natura e i suoi limiti sono fra i temi su cui si sono maggiormente impegnati i pensatori moderni, Mawdūdī, i Fratelli Musulmani, le ideologie delle repubbliche militari... fino ad oggi (costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran: Titolo V — Sovranità popolare e poteri derivanti) (vedi avanti capitolo III).

(9) Sul significato della parola *imām* si veda sopra nota (7).

Le ragioni che — secondo la dottrina — impongono l'istituzione di questo capo esigono anche che egli sia "unico". E ciò per due motivi essenziali: (1) l'unità della Legge divina esige l'unità del potere sovrano che la deve applicare; (2) l'ordine sociale non può essere assicurato qualora l'autorità suprema sia divisa fra due. Il Corano afferma: "Se esistessero nei due mondi dei altri che Dio, n'andrebbero guasti il Cielo e la Terra. Ma sia gloria a Dio, Signore del Trono, oltre il loro empio narrare" (Corano, 21:22).

È il principio della unicità del potere, che avrà così tante risonanze nel pensiero politico-militare moderno e contemporaneo! Il grande sistematizzatore della dottrina sulla materia fu al-Māwardī (si veda avanti pp. 208 e sgg.).

(10) Al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭaniyyah*.

(11) Sui requisiti per essere eletto *imām*/califfo vi è una ricca letteratura, si danno fra gli altri i giuristi Ibn Qutaybah, Māwardī, Bukhārī, Ibn Ḥazm *et alia*.

(12) Sui doveri dell'*imām*/califfo, una volta eletto dalla comunità, si veda sempre al-Māwardī e Ibn Khaldūn, *Muqaddimah*.

(13) L'obbligo di obbedienza e assistenza ai governanti è prescritto dal Corano: "O voi che credete! Obbedite a Dio, al Suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l'autorità..." (Corano, 4:59). Si veda in merito anche avanti.

Quanto preme qui evidenziare è il contenuto di una simile prescrizione e le conseguenze in essa implicite sul piano politico e militare. Ciò — naturalmente — non sfuggì al pensiero moderno e contemporaneo che si avvale largamente di questa prescrizione coranica per interpretazioni giuridiche e dottrinali a legittimazione di situazioni concrete. Il dovere di assistenza (*nusrah*) è la conseguenza del dovere di obbedienza (*ta'ah*), ed impone a coloro che hanno compiuto atto di omaggio al capo che si sono prescelti l'obbligo di accorrere ad ogni appello dell'*imām*, e di assisterlo con l'opera e il consiglio, contro ogni nemico interno ed esterno, che insorga contro la sua autorità o minacci la sicurezza dei Musulmani. Le implicazioni di una simile prescrizione sono evidenti! Per i sunniti l'obbedienza è dovuta ai capi e ai loro rappresentanti legittimi, e ai comandanti dell'esercito. Per gli sciiti, l'obbligo dell'obbedienza vale solo nei confronti di un *imām* sciita.

Non è pertanto da stupirsi se l'obbligo dell'obbedienza e della assistenza — con il moltiplicarsi di situazioni concrete, di rivolte, di insurrezioni, di scismi... — abbia avuto larga risonanza nella dottrina sin dai primissimi anni di vita dell'Islam, rappresentando un punto cruciale di tutta la dottrina del potere: Ibn Mālik, Khalīl, Ṭabarī (*Tafsīr*), Ibn Sa'ūd, Bukhārī, al-Munāwī, al-Dhahabī, ecc. sono alcuni fra i molti autorevoli giuristi che sono intervenuti nel dibattito; e, sostanzialmente, si può dire che la dottrina fosse concorde nel ritenere che l'unità della comunità andasse salvaguardata onde evitare che le ribellioni, le guerre civili e le insurrezioni la disintegrassero.

Con la rinascita islamica, agli inizi dell'Ottocento, questo punto sarà ripreso e sviluppato in conformità alle esigenze che si vengono presentando con i primi movimenti di reazione al colonialismo. Oltre a opuscoli, scritti e pubblicazioni, è importante il ruolo della giurisprudenza della prima metà dell'Ottocento-primi decenni del Novecento, la quale — appunto — porrà le

basi giuridiche del principio di autorità e degli obblighi di obbedienza da parte della comunità dei fedeli. La espressione più significativa di questo intenso lavoro dottrinale sono le *fatwā* emesse su precisi quesiti da parte dei leader dei nazionalismi islamici: si veda in merito il secondo capitolo. Quando poi furono creati — per prevalente volontà delle Grandi Potenze — gli stati territoriali “nazionali” “islamici”, il principio dell’obbedienza e dell’assistenza al capo del nuovo stato divenne uno dei punti cruciali del fondamento del potere, e la dottrina avrà nuovi sviluppi: “fino a che punto sussiste l’obbligo della obbedienza da parte della comunità?” “tale obbligo implica anche quello di pagare i contributi straordinari per la conduzione della guerra?” “e, in caso affermativo, quando sussiste questo obbligo?” “e come farlo rispettare?” “quando si può sostenere che chi comanda viola la legge divina?” “e, in caso affermativo, quando si può sostenere che chi governa sia reo di eresia, un miscredente?” “e, sempre in caso affermativo, viene quindi meno l’obbligo di obbedienza e di assistenza da parte della comunità dei credenti?” — e qui si arriva al vero punto della questione come è stata posta negli ultimi trenta anni: “quando la comunità può arrogarsi il diritto di rescindere il contratto di imamato” “e di non sentirsi più oltre vincolata all’obbligo di obbedienza e assistenza nei confronti di chi la governa?”. Soprattutto le frange più radicali hanno tratto dalle premesse coraniche le conclusioni più estreme, arrivando a riproporre addirittura il principio della piena legalità dell’*assassinio politico* (si vedano i Fratelli Musulmani, ad esempio, per cui vedi cap. terzo, pp. 193 segg. e nota (84)). Si veda anche un interessante scritto di ABU NIDHAL (Sabr), *La lutte armée arabe et l'imperialisme, La bataille du 5 juin 1967*, Paris 1970.

(14) La dottrina classica non ha dubbi su questo principio, ed è sostanzialmente concorde: “Anche un principe ingiusto è meglio che l’anarchia e la guerra civile (*fiṭna*)” avrebbe affermato Maometto (al-Mawardi, *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*); tradizioni con analogo contenuto sono riportate da al-Sūyūṭī, Ibn al-ʿArabi, ecc., i quali testimoniano che lo stesso ʿAlī, il quarto califfo, avrebbe affermato che anche un principe libertino può fare del bene per la comunità, come, ad esempio, costruendo strade, combattendo il nemico, facendo il *jihād*, amministrando la giustizia ecc. Prendere parte a spedizioni militari, per la dottrina classica, è un obbligo cui il credente non può sottrarsi, anche se il suo *imām* è un *imām* cattivo e combatte per scopi terreni (ʿAbd al-Razzāq, *al-Muṣannaf*; al-Qayrawānī; al-Zamakhsharī ecc.). Il pagamento della *zakāt* a un principe ingiusto fu molto contestato; ma anche su questo punto la dottrina è rigidissima: la *zakāt* va “comunque” pagata, non spetta al credente giudicare chi è giusto e chi non lo è. E per quanto riguarda la lealtà e l’obbligo del pagamento dei tributi stabiliti in tempo di rivolta, la dottrina non transige: gli *imām* sono due e in lotta fra di loro? Ebbene, i tributi vanno pagati al vincitore, essa dichiara con salomonica equità. Sul tema si veda la conferenza — eruditissima e documentatissima — tenuta da Meir J. KISTER, *Social and religious concepts of authority in Islam. Some notes*, in occasione del “Fourth International Colloquium on “From Jahiliyya to Islam: Aspects of Social, Cultural and Religious History in the Period of Transition”, 7-13 Luglio 1987.

(15) ʿAbd al-Razzāq, *Muṣannaf*.

CAPITOLO 2

(NEO-)COLONIALISMO E PENSIERO MILITARE: ISTITUZIONALIZZAZIONE DELLA "GUERRA SANTA" (JIHAD) COME LO STRUMENTO DELLA LOTTA ARMATA

1. INTRODUZIONE

La turcocrazia che dominò larga parte del mondo musulmano dopo la caduta di Bisanzio (1453 d.Cr.) non fu certamente né propizia né favorevole a ripensamenti politici. Sul terreno pratico, il regime sultanale combinò in una struttura non priva di efficienza i principî dell'assolutismo sovrano con quelli del feudalesimo militare di tipo orientale.

Il primo riaccendersi di un pensiero politico nell'Islam cominciò agli inizi dell'Ottocento, a seguito dei primi contatti con un Occidente europeo a sua volta rigenerato e ristrutturato politicamente, tecnologicamente e ideologicamente.

Ne scaturirono nuovi principî anche nel mondo islamico: l'esaltazione del principio di "nazionalità", l'esaltazione dei principî di libertà civile e parlamentarismo di tipo europeo, l'esaltazione della necessità di riforme sociali ed economiche.

Ma sono due — in particolare — i principî che segnano la vera rottura con il passato e l'inizio di un'era moderna anche per l'Islam: (1) la ricerca di una propria identità culturale, e (2) — a questa strettamente correlata — la ricerca di una propria identità nazionale.

Indubbiamente la disgregazione dell'Impero Ottomano, le trasformazioni economiche e sociali, e l'impatto con la cultura occidentale portarono alla coscienza di una separazione fra "religione" e "politica" (processo tutt'altro che compiuto). Ma, soprattutto, portarono a un *ripensamento della antica ideologia politica basata sulla coesione religiosa* sostituita da una *ideologia politica basata sulla coesione etnica e culturale*, ossia il nazionalismo.

Ovviamente, la concezione di uno Stato Islamico — "unico" e "universale" — non svanì con la nascita e il consolidamento di Stati Nazionali Islamici; si stemprò in più o meno sofisticate elaborazioni dottrinali in grado di istituzionalizzare sciaraiticamente la coesistenza delle nuove entità statuali islamiche in uno Stato Islamico Universale, Sovranazionale, Extraterritoriale quale postulato dai principi della Legge divina. Si tratterà di un processo non privo di contrasti, che offrirà numerose e notevoli varianti storiche e geografico-culturali; alimenterà vivaci dibattiti culturali-dottrinali e movimenti politici a questi rifacentisi ideologicamente (Pan-Arabismo; Pan-Islamismo; Associazione dei Fratelli Musulmani; oppure movimenti più localizzati volti a legittimare la creazione di singoli stati nazionali islamici come in India, in Indonesia, nell'Africa Sub-Sahariana, ecc.). Ma — molto più spesso — la dottrina ufficiale si limiterà a prendere atto di situazioni precostituite artificialmente dalla volontà politica delle Grandi Potenze Coloniali, e a conferire veste giuridica a una artificiosità territoriale in nome di principi nuovi e sulla base di nuove interpretazioni dei principi classici (v. avanti, la dottrina della doppia nazionalità dei Fratelli Musulmani — oggi accolta da molte costituzioni islamiche).

Furono quindi naturale inevitabile conseguenza le reazioni che le conquiste coloniali suscitarono nel mondo musulmano: reazioni ideologiche, politiche e militari.

Per tutto l'Ottocento l'immagine letteraria e politica che l'Occidente europeo ebbe dell'Islam fu quella della "guerra santa": il Turco terribile, feroce, sanguinario, pronto a morire per la sua

religione e ad uccidere con la scimitarra qualunque infedele osasse calpestare il sacro suolo dell'Islam senza convertirsi alla religione vera, quella rivelata da Allah e predicata dal suo Profeta Maometto. Questa immagine ha animato a lungo, in un fervore romantico di esaltazione e furore, la letteratura occidentale; ha commosso la gente semplice, *ma ha anche fornito ai politici europei ottimi spunti all'azione e all'intervento anche militare* in territorio islamico "per la difesa dei Luoghi Santi della Cristianità e della stessa popolazione cristiana costà residente" (il ben noto refrain della Ottocentesca "Questione Orientale") ed "in nome della superiore missione civilizzatrice dell'uomo bianco". L'Atto Generale del Congresso di Berlino (1885) dava per la prima volta una disciplina concreta a questi principi e ideali, legalizzando per gli Europei il grande fenomeno del colonialismo europeo.

Poi, le immagini del feroce Saladino e del turco assetato di sangue, di gloria e di martirio sono state sostituite da quella dell'Arabo "terrorista" e del "vero soldato di Dio", in abito da battaglia, tuta mimetica, kalashnikov brandito, pronto ad uccidere a sangue freddo in nome della santa causa dell'Islam. Sono cambiati i tempi, ma resta un luogo comune dietro queste raffigurazioni: quello di un mondo musulmano — troppo spesso erroneamente chiamato "Arabo" — un mondo assetato di sangue, vendicativo, decisamente e irrimediabilmente ostile nei confronti di tutti gli infedeli, un mondo la cui vera anima è solo intolleranza, fanatismo, arretratezza culturale e tecnologica.

Senza dubbio l'ondata espansionistica del periodo coloniale giocò largamente su questi temi, di facile presa sull'opinione pubblica, per giustificare decisioni politiche e militari, invasioni, occupazioni, annessioni — spesso conseguenza di interessi viceversa molto concreti e materiali e ben poco "ideologici". (Né la situazione è mutata, oggi, col mutare dell'abito da battaglia).

La reazione del mondo islamico era inevitabile, sia da parte di intellettuali sia da parte di uomini d'azione; esso cominciò a ribellarsi al cliché impostogli offrendo all'Occidente una "sua"

immagine apologetica — ben diversa da quella occidentale — ed elaborando nel suo seno “sue” dottrine.

Fra intellettuali e politici musulmani iniziò a serpeggiare una larga diffidenza — tramutatasi in aperta ostilità — nei confronti della “Orientalistica” occidentale. Questa fu accusata di essersi asservita al colonialismo; di avere svenduto i più alti interessi della scienza e della conoscenza ai vili e materialistici interessi dell'imperialismo industriale per studiare, distorcere e distruggere di proposito la vera immagine dell'Islam; fu accusata di avere subordinato la lealtà al sapere a una spregiudicata politica di conquista; ~~controllando e sfruttando uomini e mercati e materie~~ prime. E così si assiste a un vero e proprio fiorire di studi “apologetici”, i quali mirano a restituire al mondo la vera immagine dell'Islam — e nel far questo si scavano le vere radici dell'Islam e si restituisce all'Islam la propria identità culturale e “nazionale”. Il fenomeno coloniale non è visto soltanto come una aggressione territoriale, un tradimento di impegni contratti, una invasione e occupazione politico-militare; il fenomeno coloniale è anche “aggressione e violenza morale”, un aperto tentativo da parte delle Potenze industriali e capitalistiche di annientare l'Islam e la sua forza religiosa, di scalzarne i principi della Legge e della Tradizione. E dalla dottrina si passa all'azione, e l'azione si intride e si ammanta di dottrina.

In questo preciso ambito e contesto politico, frutto di queste tensioni ideologiche, torna ad imporsi sulla ribalta internazionale il jihād — dottrina e arma di lotta — invocato e proclamato da intellettuali e uomini politici e d'azione come “guerra santa” per la difesa dell'Islam e della sua comunità.

Per tutto l'Ottocento e i primi decenni del Novecento, uomini d'azione e uomini politici — sostenuti dagli intellettuali — fecero sempre più di frequente ricorso al jihād e alle fetwā' dei dotti per mobilitare le masse islamiche in nome degli antichi e giusti precetti coranici contro lo spettro del (neo-) colonialismo, del zionismo, e contro quegli stessi musulmani che — asserviti alle Potenze corruttrici — possono essere considerati alla stregua di

“apostati” e “rinnegati”. In questo fervore di lotta intellettuale — e non — fioriscono le *fetwā*, e la letteratura politologica è un proliferare di trattati a ripresa e sostegno delle concezioni di stato e statualità in nome dei nuovi principî di “nazione”, “identità culturale”, democrazia e parlamentarismo, libertà civili, riforme (sociali ed economiche, ma anche militari!). Ma poiché nessuna lotta — nessuna rivoluzione — ha speranza di successo senza l'uso della forza, a questo punto *il pensiero politologico riscopre* — insieme ai testi e ai principî sciaraitici classici — *anche il ricco filone della “conflittualità armata” intesa come jihād.*

È questo il pensiero militare nel mondo musulmano del periodo coloniale e dell'epoca dei nazionalismi.

Non si può ancora parlare di “autonomia” del pensiero militare rispetto a quello politologico. Né potrebbe d'altronde esservi tale autonomia, in un contesto culturale in cui — proprio nella riscoperta dei principî più tradizionali e classici — il “religioso” e il “politico(-militare)” sono sempre più un tutt'uno, inscindibile. È però un fatto quanto mai significativo e importante che già all'inizio dell'Ottocento — e con sempre maggiore vigore alla fine del secolo e nei primi decenni del Novecento — si viene ravvivando e consolidando una vera e propria letteratura dedicata al “pensiero militare”; essa affianca, integra attivamente l'operato politico dei leader musulmani e le riforme istituzionali che essi vengono programmando e/o già intraprendendo — in rapporto anche alla crescente importanza delle élite militari in molti paesi islamici! Ma questo sarà un momento successivo e se ne riparlerà in un capitolo apposito. Quanto interessa qui sottolineare sono *i contenuti di questa ripresa letteraria e dottrinale in materia di pensiero militare*: proprio per la sua specifica finalità, è ovvio che in questa fase prevalgano i temi della “conflittualità armata” nella sua elaborazione sciaraitica di *jihād*. Il problema della leadership, del comando della comunità, del potere (o dei poteri) sulla comunità (comunque essa venga intesa: una e universale, oppure “nazional-territoriale”) sono lasciati ancora più al fatto compiuto che a una “predeterminata” scelta dottrinale: sarà cioè una fase successiva, che si avvierà con

la nascita e il consolidamento degli stati "nazionali". In questo periodo, il Corano, la *Sunnah* con l'immensa congerie dei suoi *ḥadīth*, le stesse opere della giurisprudenza antica vengono riletti e ristudiati in rapporto ai nuovi stimoli ideologici e alle necessità e realtà contingenti. Celebri autori del passato, tradizionalisti, *fuqahā'* vengono rispolverati e ripensati in chiave moderna; se ne traggono spunti per una moderna concettualizzazione (e istituzionalizzazione ideologica) della "guerra" e delle sue leggi. Ma — e giova ripeterlo — il punto focale di questa vivace attività speculativa resta la dottrina del *jihād* coranico e della tradizione.

È in questo preciso strumento giuridico che l'Islam dei "nazionalismi", delle rivoluzioni, della lotta anti-Europea e anti-Occidentale riconosce la vera e, all'epoca, l'unica arma di lotta, nata con l'Islam stesso, in un contesto religioso, politico, sociale e culturale profondamente diverso da quello occidentale.

Oltre che arma-strumento tradizionale di lotta — e di mobilitazione — il *jihād*, nella sua moderna elaborazione dottrinale, assume pertanto sin dall'inizio la dimensione di "arma psicologica", esasperando la contrapposizione fra mondo musulmano da un lato, e mondo non musulmano nella sua globalità dall'altro: *Dār al-Islām* e *Dār al-Ḥarb*.

* * *

In vista delle considerazioni che precedono, nei paragrafi che seguono si prenderanno pertanto in esame alcuni esempi di *jihād* di questo periodo, particolarmente significativi sia per l'elaborato dottrinale (estremamente attuale negli schemi logici che esso segue) sia per il contenuto politico-militare e le sue conseguenze oggi. In particolare si tratterà dei seguenti argomenti.

- (1) La resistenza musulmana contro il colonialismo britannico in India;
- (2) Il movimento Mahdista in Sudan;
- (3) La resistenza Senussita in Libia;

- (4) La proclamazione della "Guerra Santa" da parte dell'Impero Ottomano nell'Ottobre 1914;
- (5) L'opposizione religiosa al colonialismo britannico e al Zionismo in Palestina.

Gli esempi potrebbero ovviamente essere infiniti, e tutti di estremo interesse teorico e pratico. Ci si è ristretti a questi cinque momenti storici sulla base di precise considerazioni. Anzitutto consentono di rilevare come: ferma restando la "teoria strategica" — una, universale, permanente quale fissata dai principi immutabili della Legge divina (come si è già detto a p. 45) — saranno gli "elaborati dottrinali" (o "dottrina strategica") di questo arco di tempo a fornire la vera e propria sistematizzazione giuridica moderna di conflittualità armata, oggi tornata nel suo pieno vigore e attualità con particolare riferimento ad alcuni punti:

(a) il ricorso a *fetwā* anche da parte di un (colonizzatore) non credente per legittimare la propria presenza in un determinato territorio, ed evitare (o contestare su basi giuridiche "islamiche") la proclamazione della "guerra santa" (punto (1) e (4));

(b) la proclamazione del *jihād* e l'invocazione alla rivolta anche in caso di conflitto inter-musulmano, e la giustificazione su basi giuridiche (la categoria dell'"apostasia") per battersi anche contro altri musulmani (punto (2), punto (3) *Urābī*, punto (4));

(c) il dovere (giuridico) di combattere e uccidere coloro che non prendono parte al *jihād* quando questo è stato proclamato poiché il *Dār al-Islām* è stato aggredito e invaso da "non-credenti"; il dovere (giuridico) di combattere e uccidere in quanto rei di apostasia coloro che — mentre il *jihād* è in corso — si arrendono al nemico, o sobillano e istigano alla resa, oppure hanno intercorsi col nemico (punto (3), e (5)): quei Palestinesi "collaborazionisti" con gli Israeliani mentre la guerra santa (l'*intifāda*) è in atto;

(d) il ricorso alla "guerra santa" non più come arma tattica bensì sempre più come "propaganda di guerra", come arma psicologica e deterrente (punti (4) e (5));

(e) il ricorso da parte della dottrina nella lotta contro il (neo-)colonialismo a un principio classico del *jihād*, ossia quello della *hijrah* o “emigrazione” dal territorio governato da non-credenti (*Dār al-Harb*) a territorio islamico (*Dār al-Islām*) (punti (2), (3) e (5) — si tratta di un principio che è stato largamente applicato anche in India al momento della *Partition* (1947), quando numerosissimi musulmani emigrarono dai territori indiani verso quelli pakistani: i “*muhajirūn*”, oggi uno dei movimenti fondamentalisti riformisti più attivi in Pakistan).

(f) il recupero del tema dei “Luoghi Santi dell’Islam” — oggetto di *jihād* per tutti i musulmani in tutto il mondo (punto (5)).

Ed infine ci si limita a far presente come, per i punti appena sopra elencati, non ci si soffermerà sui fatti storici (che si danno per noti), quanto sui contenuti dottrinali e la loro incidenza (o meno) con la prassi, e la loro evoluzione.

2. LA RESISTENZA MUSULMANA CONTRO IL COLONIALISMO BRITANNICO IN INDIA (1)

Si può dire che intorno al 1820 la supremazia britannica era ormai saldamente stabilita nel subcontinente indiano per mezzo di trattati, trattati di protettorato, annessioni o conquiste. Gli inglesi intrapresero quindi una attiva politica di riorganizzazione amministrativa nei territori da loro controllati, che non mancò di profonde ripercussioni sull’ordine sociale ed economico tradizionale del paese. Furono aperte scuole per l’addestramento di leve locali a posti amministrativi subalterni nell’amministrazione indiana; a queste scuole gli Hindu mandarono i loro figli in gran numero, non i Musulmani. Il *Permanent Settlement* del 1793 — relativo alla organizzazione della proprietà terriera — portò alla rovina di molti grandi latifondisti musulmani, rimpiazzati da mercanti Hindu e da usurai provenienti dalle città. Le riforme in materia fiscale avevano inoltre portato ad aggravii enormi ai danni dei contadini, i quali — in ultimo — si erano trovati a

dovere pagare tutti gli oneri fiscali sia per i proprietari terrieri (che ben volentieri li avevano scaricati su di loro) sia per gli "intermediari". Le riforme fiscali non avevano risparmiato neppure i beni *waqf* — o beni di manomorta islamici — con grave danno dell'istruzione (religiosa) di moschea e del mantenimento degli stessi luoghi di culto, cui venivano in tal modo sottratte larghe quote di proventi. Ed inoltre, la rovina della già ricca e possente aristocrazia terriera musulmana arrecò un gravissimo danno anche a un'altra ricca classe sociale indiana, ossia agli artigiani produttori soprattutto di quei beni di lusso, che la aristocrazia aveva largamente finanziato in quanto principale acquirente.

Frustrazione e scontento cominciarono così a serpeggiare fra i soggetti musulmani dell'India britannica, soprattutto nel Bengala e nell'India settentrionale, dove gli interessi dei musulmani erano stati maggiormente colpiti. In questa sede non si intende entrare nel merito se tale politica fosse preordinata e mirasse a indebolire le classi che gli Inglesi consideravano favorevoli a una restaurazione dell'antico regime. Quanto preme invece evidenziare è la "forma" che assunse il malcontento musulmano.

In un primo momento si cominciò a dibattere "se l'India dovesse essere considerata *Dār al-Islām* o *Dār al-Ḥarb*", questione tutt'altro che teoretica in quanto — a seconda della soluzione — essa avrebbe potuto implicare conseguenze da non sottovalutare sul piano pratico-politico. *Fetwā'* cominciarono a circolare in cui si dichiarava che l'India era divenuta *Dār al-Ḥarb*; tuttavia, prima del Grande Ammutinamento del 1857, l'atteggiamento musulmano, e degli *ulemā'* in particolare, non fu mai decisamente ostile agli Inglesi. Agli inizi dell'Ottocento, due movimenti hanno lasciato notevole traccia nel sub-continente indiano: il movimento *Farā'īdī* e la *Tarīqa-i-Muḥammadī*.

Il movimento *Farā'īdī*, fondato da Ḥajjī Shariʿat Allāh (1781-1840), sorse come movimento religioso a carattere fortemente conservatore e integralista. Acquistò una sua dimensione sociale nella seconda metà dell'Ottocento, quando cominciò a organiz-

zare i contadini e gli artigiani musulmani contro i proprietari terrieri e i coltivatori d'indaco inglesi. Tuttavia, questo movimento non si schierò mai su posizioni nettamente anti-britanniche, e benché i suoi leader sostenessero che l'India doveva essere considerata *Dār al-Ḥarb*, non giunsero mai a sostenere anche l'obbligo del *jihād* contro l'Inghilterra.

Anche la *Ṭarīqa-i Muḥammadi* sorse come movimento religioso, ma il suo operato ben presto assunse contenuti decisamente politici — e militari, nei quali il *jihād* ebbe un ruolo di primo piano. Quando Sayyid Aḥmad, il fondatore della *Ṭarīqa*, ritornò nel 1824 dal pellegrinaggio alla Mecca, egli si prefisse come obiettivo quello di liberare il paese dagli Inglesi; poiché aveva largo seguito, decise di ricorrere ai precetti sciaraitici che prevedono la *hijrah* insieme al *jihād*, ossia la possibilità per i Musulmani residenti in *Dār al-Ḥarb* di emigrare verso territorio islamico (*Dār al-Islām*). La Frontiera di Nord-Ovest (*North-Western Frontier*), ai confini con l'Afghanistan, fu considerata da Sayyid Aḥmad come la regione “musulmana” più adatta per emigrarvi; e poiché questa era governata dai Sikh, nel 1826 Sayyid Aḥmad proclamò il *jihād* contro i Sikh e contro gli Inglesi. Per la sua guerra, egli dovette fare affidamento sui tribali musulmani locali, cosa che essi fecero senza particolare convincimento; e il *jihād* si concluse in una pesante sconfitta nel 1831. La *Ṭarīqa* non sospese tuttavia le sue attività anti-britanniche, che proseguirono sia nella Frontiera sia in Bengala, mentre emissari venivano inviati ovunque in India per reclutare nuovi adepti. Solamente nel 1883 gli Inglesi riuscirono ad avere completamente ragione di questo movimento. Il *Deoband College* — fondato nel 1867 — divenne il caposaldo ideologico di questi due movimenti, il *Farā'idī* e la *Ṭarīqa-i Muḥammadi*, entrambi espressione del malcontento musulmano — perlopiù contadini ed artigiani — contro il governo britannico.

Pur senza arrivare ad appoggiare il *jihād* proclamato dal Sayyid Aḥmad, gli *‘ulemā’* portarono avanti una campagna di boicottaggio del governo britannico, opponendosi allo studio dell'Inglese — lingua degli infedeli, al servizio nell'amministrazione indiana

za politica (e numerica) degli Hindu. Agli *‘ulemā’* fu richiesto di legittimare sciaraiticamente il “non obbligo” del *jihād* e l’offerta di lealtà all’Impero Britannico, nel quale si ravvedeva ora un potente protettore della minoranza Musulmana. Naturalmente, l’Impero Britannico — e l’Amministrazione Indiana — incoraggiarono questa svolta, e dal 1870 furono emesse numerose *fetwā’* e scritti numerosi articoli e saggi in cui si dimostrava “che i Musulmani Indiani non erano obbligati dalla loro religione a ribellarsi contro gli Inglesi”. Si trattò di un ricco fiorire di studi, estremamente interessanti per la sottigliezza delle argomentazioni giuridiche e per il pragmatismo politico che ne emerge; particolarmente significativi sono la *fetwā’* degli *‘ulemā’* dell’India settentrionale (*Northern India*), una decisione della *Muḥammadan Literary Society* di Calcutta, e un gran numero di saggi del noto riformista Sayyid Aḥmad Khān.

Gli *‘ulemā’* dell’India Settentrionale (*Northern India*), partendo dalla premessa che l’India sotto dominio britannico è *Dār al-Ḥarb*, argomentano variamente sulla impossibilità di condurre un *jihād* su territorio infedele, in quanto i Musulmani in India “sono protetti dai Cristiani” mentre requisito essenziale per la guerra santa è “la mancanza di protezione e libertà fra Infedeli e Musulmani”.

Più interessanti sono le argomentazioni di Sayyid Aḥmad Khān (1817-1898), il massimo e più autorevole esponente della politica di cooperazione con gli Inglesi. Egli parte dall’assunto che il *jihād* è legalmente possibile e consentito solo in caso di oppressione o impedimento ai Musulmani di praticare la loro religione e di rispettare i “pilastri” della loro fede. Poiché la libertà religiosa è pienamente garantita dagli Inglesi, mancano i termini per giustificare il *jihād* contro di loro. Quanto poi al problema se l’India debba considerarsi “*Dār al-Islām*” o “*Dār al-Ḥarb*”, Sayyid Aḥmad Khān contesta entrambe le definizioni per quanto afferisce la particolare situazione indiana, e suggerisce di chiamare l’India “*Dār al-Amān*” ovvero “Terra della Sicurezza”. Quanto a quest’ultima questione, gli *‘ulemā’* ritennero di dovere chiedere una *fetwā’* ai *mufī* della Mecca; la domanda fu ristretta

allo status dell'India, e la sentenza fu che l'India doveva considerarsi "Dār al-Islām", senza entrare nel merito del problema del *jihād* o meno contro l'Inghilterra: sottile accorgimento giuridico, che sollevò provvidenzialmente i Meccani dal dovere prendere posizione su una questione estremamente delicata; con una sentenza a favore della guerra santa, sarebbero incorsi in un pericoloso conflitto con il loro "padrone", il Sultano ottomano, all'epoca tutto preso da ottime relazioni con gli Inglesi; in caso di sentenza contraria alla guerra santa, il conflitto sarebbe sorto con i loro 'ulemā', estremamente intransigenti con i principî della *sharī'ah* e poco propensi a pericolose interpretazioni innovative.

Comunque sia, si deve dar merito a Sayyid Aḥmad Khān di avere per primo riconsiderato giuridicamente la materia afferente al *jihād*, ristudiando i principî della *sharī'ah* secondo una angolazione moderna. Le sue opere forniscono la prima sistematizzazione dottrinale del periodo coloniale, una sistematizzazione definita da taluni studiosi "di regime" per l'enfasi che viene data al carattere "pacifico" della religione islamica. Centro intellettuale del movimento che prese l'avvio dal pensiero di Sayyid Aḥmad Khān fu il *Muhammadan Anglo-Oriental College* di Aligarh, fondato nel 1877; l'opera più rappresentativa di questo movimento è *The Spirit of Islam*, di Ameer Ali (Sayyid. Ameer Ali, 1849-1928), tradotta in numerose lingue islamiche e tuttora di ampia diffusione fra i musulmani di educazione occidentale.

Questi brevi cenni relativi ai movimenti di resistenza musulmana al colonialismo britannico in India, fra i primi movimenti di resistenza musulmana del periodo coloniale, dimostrano: in primo luogo il pragmatismo della dottrina. Fermi restando i principî universali e unici della *sharī'ah*, la dottrina si piega alle necessità contingenti, studia soluzioni, tattiche, strategie... oppure ripiega sulla "non conflittualità" quando è più conveniente un compromesso con l'infedele — anche se ciò significa aprirsi ad ardite innovazioni interpretative.

Ne emerge anche un secondo aspetto, quello della extra-territorialità del diritto musulmano, su cui si è più volte insistito.

Questa è quanto mai evidente nel ricorso fatto alla giurisprudenza Meccana.

Ed infine due punti prendono corpo e forma giuridica: la *hijrah*, o emigrazione, e il carattere difensivo del *jihād*. Quanto al primo punto, secondo le opere di *fiqh* l'obbligo della "emigrazione" per i Musulmani che risiedono nel *Dar al-Ḥarb* impende quando sussistano due condizioni: (1) se sono ostacolati o impediti nell'adempiere ai loro doveri religiosi, (2) se sono fisicamente capaci. In altri casi, l'emigrazione è raccomandata in quanto contribuirà a rafforzare lo stato islamico verso cui si emigra e porrà fine a intercorsi con i non-credenti. L'obbligo giuridico della "emigrazione" trova il suo fondamento nel Corano (Corano, 4:97-100) e in detti del Profeta.

"Quanto a coloro che gli angeli richiameranno mentre facevano torto a sé stessi, chiederanno loro: "Qual fu la condizione vostra?" ed essi risponderanno: "Fummo deboli sulla terra", ma verrà loro risposto: "Non era la terra di Dio vasta abbastanza perché voi emigraste?". E il loro asilo sarà l'Inferno: qual tristo andare! (98) Eccettuati saranno i deboli, uomini, donne e fanciulli che non avran potuto usare espedienti e non saran stati guidati sulla retta via, (99) quelli può darsi che Dio li perdoni, perché Egli è il clemente, il pietoso. (100) Chiunque si allontani dai suoi sulla via di Dio troverà sulla terra numerosi luoghi d'asilo e spazio ampio, e chi esce dalla sua casa andando verso Dio e il Suo Messaggero e lo coglie la morte, Dio si impegna a ricompensarlo, perché Dio è pietoso e clemente" (Corano, 4: 97-100).

Quanto al secondo punto, ossia al carattere puramente difensivo della guerra santa, la dottrina non fa che riprendere i principi della dottrina classica sottolineando che il *jihād* deve essere condotto "*fi sabīl Allāh*" - ovvero sia per motivi religiosi e difensivi.

"Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono: ma non provocate ostilità, poiché Dio non ama gli eccessi" (Corano, 2:190).

3. IL MOVIMENTO MAHDISTA IN SUDAN.

Nel 1821 l'Egitto di Meḥmet 'Alī conquistò il Sudan: è la ripresa di una delle tradizionali linee di politica egiziana.

Ma il miraggio di mettere le mani su immense ricchezze (miniere d'oro) andò ben presto infranto, e il Sudan poté offrire soltanto un fiorente commercio di schiavi e ricchi ricavati da un pesante regime fiscale adottato dai conquistatori ai danni della popolazione locale, che portò ben presto a una prima rivolta (1823 - 1824), stroncata brutalmente nel sangue, seguita da una più ragionevole politica di riforme - soprattutto nel settore agricolo dove furono introdotte nuove e più moderne tecniche anche nella irrigazione. Attratte da buoni guadagni come manodopera agricola nelle nuove aree ricavate all'agricoltura, tribù nomadi cominciarono a sedentarizzarsi, contribuendo a una notevole ripresa della economia del paese. E così, quando nel 1859 fu abolito il monopolio egiziano sul commercio con il Sudan, questi poté aprirsi gradualmente al commercio straniero grazie anche a miglioramenti delle vie di comunicazione; oltre al tradizionale commercio di schiavi (che coinvolgeva in un largo giro d'affari i ricchi mercati dell'Egitto stesso, del Hijaz e della Turchia), compagnie Europee acquistavano beni di lusso di gran richiesta in Europa, quali gomma arabica, avorio, penne di struzzo, e vendevano beni di consumo richiesti localmente grazie all'intraprendenza di mercanti perlopiù cristiani siriani, greci e copti. Ne conseguì che molti stranieri finirono con lo stabilirsi in Sudan, andando ad arricchire la colonia di funzionari amministrativi e militari turco-egiziani e occidentali che già vi risiedevano.

L'influenza straniera in Sudan venne in tal modo aumentando sempre più, mentre diminuiva il potere dei capi locali. In particolare, i locali capi tribali - incaricati di raccogliere le tasse - erano ormai ridotti ad una posizione di subordine e di completa dipendenza dalla amministrazione egiziana. In questa atmosfera di tensione, l'amministrazione turco-egiziana compì un ultimo passo che, in un certo senso, fece precipitare la situazione: introdusse in Sudan l'Islam ortodosso.

Le regioni settentrionali sudanesi erano da tempo arabizzate ed islamizzate; tuttavia, la forma di Islam che vi prevaleva era in larga misura un sincretismo con culti pagani pre-esistenti e fortemente intrisa di tendenze mistiche. Gli esponenti religiosi di

questo Islam erano i *fukara* (pl. di *fakī* - parola che sembra derivare dall'arabo "faqīh", ossia "esperto in *fiqh*", e "faqīr", ossia "membro di un ordine religioso"). Con l'amministrazione turco-egiziana, la posizione dei *fukara* fu fortemente indebolita dalla presenza dei funzionari religiosi stranieri - per educazione e formazione provenienti dall'Università di al-Azhar, e pertanto a loro volta rigidi esponenti dell'Islam più ortodosso come ufficialmente in vigore nell'Impero Ottomano e praticato da quelle classi dirigenti. Era pertanto inevitabile che fra i *fukara* sudanesi e i nuovi funzionari insorgesse ben presto un'accesa rivalità.

La situazione precipitò dopo gli anni 1870, in seguito a una robusta stretta fiscale - dovuta alla disastrosa situazione finanziaria egiziana - e ad alcuni anni di carestia, che arrecarono gravi danni all'agricoltura provocando l'emigrazione di larghi gruppi della popolazione, decimata oltre che dalla fame anche da epidemie. Lo scontento esplose quando le Potenze Europee forzarono il Governo Egiziano ad abolire il commercio degli schiavi. Per l'economia del Sudan - già dissestata - fu il tracollo. Le misure adottate per far cessare questa attività commerciale furono violentemente contrastate sia dagli stessi mercanti di schiavi - i più direttamente colpiti - sia dalla popolazione tutta, sobillata dai *fukara*: la schiavitù è prevista dal Corano, istituzionalizzata dalla *sharī'ah*, e pertanto essa non rappresenta né un danno (morale) né un pericolo (materiale); anzi: essa costituisce una delle principali risorse economiche del paese e fornisce al Sudan una preziosa manodopera per i lavori agricoli. E poiché la lotta contro il commercio degli schiavi era condotta da Europei al servizio dell'Egitto, si volle vedere un ulteriore affronto da parte dell'amministrazione turco-egiziana contro l'Islam.

La situazione era divenuta esplosiva quando nel 1881 Muḥammad Aḥmad (1844 - 1885), *sheykh* di un ordine religioso locale, si proclamò il *Mahdī* - ovvero l'atteso salvatore, e lanciò una sfida aperta all'amministrazione egiziana.

All'inizio egli trovò quasi nulla resistenza da parte dell'Egitto, il quale si trovava in grosse difficoltà sia per l'aggravarsi del suo

indebitamento sia per il dilagare della rivolta di ʿUrābī (2). Così egli ebbe agio di organizzare i suoi séguaci e di reclutarne di nuovi - sempre più numerosi - provenienti proprio da quei gruppi sociali che avevano avuto maggiormente a soffrire dalla amministrazione turco-egiziana: tribù che avevano perso la loro autonomia; mercanti di schiavi, con i loro piccoli eserciti privati; e i *fukara*, con il loro largo seguito popolare; dopo i primi successi, anche i contadini si unirono al movimento di Muḥammad Aḥmad. Indubbiamente il movimento "mahdista" nacque come movimento religioso ma dovette la sua rapida diffusione a un contesto di acceso malcontento e opposizione a una situazione politico-amministrativa del tutto contingente, che gli conferì un preciso carattere politico-religioso. Dal 1881 al 1885, anno della sua morte, il *Mahdī* conquistò militarmente quasi tutto il Sudan inclusa la sua capitale Khartum; dopo la sua morte, la leadership passò nelle mani del suo successore (*khalifah*) ʿAbdallāh ibn Muḥammad al-Taʿāyshī, il cui regno durò fino al 1898, quando un esercito inglese pose fine al regime mahdista in Sudan, e portò il paese sotto regime di condominio Anglo-Egiziano.

Aspettative "mahdiste" non erano nuove in Sudan, grazie alla sua ricca tradizione di misticismo. Muḥammad Aḥmad seppe sfruttare in pieno la situazione - e l'emotività di una popolazione diseredata e affamata da anni di malgoverno da parte di una amministrazione straniera e "infedele" - per dar vita a un movimento destinato a mettere in crisi lo stesso Impero Britannico. L'obiettivo che il *Mahdī* si prefiggeva era quello della costituzione di uno stato governato secondo i principi del Corano e della Sunna. Nel suo insegnamento, enfatizzò l'unità di Dio (*tawḥīd*), attaccò il politeismo, e rifiutò tutte le innovazioni; il nucleo del suo messaggio era la restaurazione dell'Islam alla purezza della sua prima esistenza. il conseguimento in terra dell'equità e della giustizia, il bando dell'ingiustizia e dell'oppressione. Egli organizzò il suo movimento come una *ṭarīqa* - cioè come un ordine religioso - improntato a un forte legame personale fra il capo e i séguaci, i quali erano legati a lui da un solenne giuramento di obbedienza (*bayʿah*).

Ma per conseguire gli obiettivi prefissisi, era indispensabile una strategia, e Muḥammad Aḥmad adottò quella della "emigrazione" (*hijrah*) e della "guerra santa" (*jihād*). Fu una lotta condotta con spietatezza, lucidità negli obiettivi, razionalità nelle scelte politiche e militari; la forte personalità del *Mahdī*, e il carisma particolare intrinseco allo stesso mahdismo, conferirono a Muḥammad Aḥmad un ascendente emotivo e un seguito straordinari. Il "religioso" - sapientemente dosato e impiegato - divenne uno strumento tattico formidabile, mobilitò un'intera popolazione, fece accorrere genti da tutti i paesi circostanti, organizzò un esercito tutt'altro che sprovveduto, che spazzò via i resti dell'esercito egiziano, gli aiuti inglesi, mise a ferro e a fuoco tutto il Sudan, conquistò e tenne la stessa capitale Khartum. Nelle mani di Muḥammad Aḥmad, il *Mahdī*, i due classici principî della conflittualità armata divennero un'arma estremamente efficiente ed efficace: l'emigrazione e la guerra santa!

L'emigrazione - ovverossia l'incitamento ai seguaci del *Mahdī* a "venire a lui" - ebbe come obiettivo primario e più urgente quello di ingrossare le file del movimento e di attirare proseliti da tutte le parti del mondo "come aveva fatto a suo tempo lo stesso Profeta seguendo le esortazioni divine" (Corano, 8:24, 9:24, 9:125). In un secondo momento - sempre come aveva fatto il Profeta - Muḥammad Aḥmad cominciò a scrivere lettere per il mondo: a dignitari religiosi e a capi tribali; al Sultano di Wādāy; allo stesso capo della potente confraternita Senussita in Cirenaica, Muḥammad al-Mahdī al-Sanūsī; al Negus di Abissinia, con l'invito a convertirsi e a seguire il *Mahdī*; e, dopo la conquista di Khartum, all'apice della sua potenza, allo stesso *Khedivē* d'Egitto, con l'esortazione a guardarsi dagli infedeli e dai cattivi 'ulemā'. Non è più una semplice esortazione ad abbandonare terre infedeli per riunirsi al vero inviato da Dio; l'esortazione diviene una affermazione di autorità e di potere, esemplare per i suoi seguaci, di minaccia e intimidazione per i non-credenti.

E così, subito dopo essersi rivelato come l'atteso *Mahdī*, Muḥammad Aḥmad iniziò a inviare lettere incitando alla *hijrah* e a prendere parte alla guerra santa. È interessante esaminare più

da vicino le argomentazioni cui questo intelligente personaggio ricorse per giustificare sciaraiticamente la guerra santa contro i Turchi e gli Egiziani, argomentazioni che non suonano affatto estranee nel mondo attuale. Egli vide come suoi principali nemici i Turchi - e con questo appellativo il *Mahdī* include anche l'amministrazione civile e militare Egiziana, "invero di razza Turco-Circassa" (3) — e i "cattivi *ulemā*", ossia quei funzionari ortodossi fedeli alla amministrazione egiziana; e dietro di loro egli vide anche gli Europei e le loro macchinazioni:

"Essere con Dio può essere conseguito soltanto seguendo la vera Religione, rivitalizzando la *Sunna* del suo Profeta e della sua comunità, rinnegando tutte le recenti innovazioni e gli errori, ricorrendo all'Unico in tutte le situazioni. Ciò è divenuto imperativo, soprattutto adesso che la corruzione dilaga in tutti i paesi. Poiché, a seguito delle macchinazioni dei non-credenti contro i Musulmani e degli errori che essi hanno insinuato nei loro cuori, la vera Fede si è indebolita, è svanita, e i precetti del Libro e della *Sunna* non sono più applicati. L'ingiustizia è la legge, le innovazioni prendono piede ovunque, e ciò che l'Islam ha proibito è oggi permesso. I credenti sono in grave pericolo". (4)

Ma non sono gli Europei il vero oggetto della guerra santa, sono i Turchi e gli Egiziani; loro sono i veri infedeli (*kuffār*, plurale di *kāfir*), in quanto non hanno creduto nella rivelazione del *Mahdī*:

"Coloro che pongono in discussione la mia missione, o la negano o ancora la contraddicono, quelli sono dei non-credenti i quali possono essere legalmente uccisi e le loro proprietà divenire bottino. Per questa ragione Noi li abbiamo combattuti e uccisi.. come disse Allāh: "in verità la ricompensa di coloro che combattono Iddio e il Suo Messaggero e si danno a corrompere la terra è che essi saranno massacrati o crocefissi" [Corano, 5:33]. E d'altro canto, il Profeta ci ha espressamente ordinato di combattere i Turchi e ci ha informato che essi sono dei non-credenti, dal momento che essi sono andati contro quanto il messaggero aveva loro esortato, ossia di seguirci, e hanno spento la luce di Dio - attraverso la quale Egli voleva manifestare la sua volontà [Corano, 9:32 "Vorrebbero spegnere la Luce di Dio con gli aliti della loro bocca, ma Dio non consente: Egli vuol rendere perfetta la Sua Luce, anche se vi ripugnino gli empi"]"(5).

e sono andati contro le stesse leggi sociali e i comandamenti di Dio.

Non vi è dubbio che il messaggio del *Mahdī* - in taluni punti - va contro i principi della ortodossia islamica, il che costituì un facile obiettivo per gli attacchi della "contro-propaganda" Turco-Egiziana. Lo stesso sultano ottomano promulgò un rescritto contro il *Mahdī*, che ebbe ampia divulgazione e fu pubblicato. *Fetwā'*, proclami e trattati furono sollecitati in tutto il mondo dell'ortodossia: una *fetwā'* fu emessa dagli *'ulemā'* della Università di al-Azhar; alcuni *'ulemā'* Sudanesi composero un trattato per confutare le rivendicazioni del *Mahdī*; il *mufī* del Sudan Occidentale pubblicò un trattato nel quale si confutano le pretese di Muḥammad Aḥmad ad essere l'atteso *Mahdī*; trattato analogo fu scritto dal *mufī* del Sudan Orientale nel 1882. Nello stesso anno il *mufī* della corte d'appello di Khartum, Shakir al-Ghazzi, scrisse un trattato sulle false pretese e rivendicazioni del *Mahdī*; pertanto, Muḥammad Aḥmad e i suoi seguaci dovevano essere considerati dei "ribelli" contro la legittima autorità del Sultano Ottomano, e combatterli era non solo consentito dalla *shā'ah*, ma diveniva un obbligo per il credente: il trattato si chiudeva con una esortazione ai seguaci del falso *Mahdī* a pentirsi e a mostrare la loro buona volontà e sincerità conformandosi agli ordini del governo (segue anche un lungo elenco dei "benefici" che sarebbero stati dispensati su coloro che si fossero pentiti) (6).

Muḥammad Aḥmad non replicò agli attacchi di questa propaganda, se non con una lettera in cui si limita a rilevare che non vi possono essere argomentazioni razionali nei confronti della sua dottrina, che è basata sulla rivelazione da parte di Dio e del suo Messaggero (7).

A parte le dispute dottrinali, resta un punto di base: anche dopo l'annientamento dello stato mahdista, il Mahdismo e la sua dottrina del *jihād* e della *hijrah* continuarono ad avere un ruolo molto importante non solo in Sudan e nelle numerosissime rivolte che scoppiarono durante il periodo del condominio Anglo-Egiziano, bensì anche fuori del Sudan stesso e fra molti giovani intellettuali musulmani come Jamāl od-Dīn al-Afghānī e il giovane Muḥammad 'Abduh (dei quali si tornerà a parlare a proposito dei movimenti nazionalisti-fondamentalisti).

4. LA RESISTENZA SENUSSITA IN LIBIA.

Non si intende entrare nel merito dei fatti storici - d'altronde ben noti - o discuterne l'interpretazione. Quanto qui preme porre in evidenza sono alcuni aspetti del *jihād* combattuto dalla Senūsiyyah contro gli Italiani, alcune peculiarità dottrinali - nuove rispetto ad altre formulazioni in altre circostanze storiche - eppure così gravide di conseguenze anche attuali nei rapporti fra mondo islamico e "non-credenti".

La Libia era stata riconquistata dall'Impero Ottomano nel 1835; sebbene sempre sotto formale sovranità ottomana, con i Qaramanli essa aveva goduto di ampia autonomia; dopo il 1835, i Turchi esercitarono la propria riaffermata sovranità tramite loro governatori - inviati nel paese per un periodo di tempo determinato, come d'altronde era prassi in tutte le province dell'impero. Tuttavia, il controllo ottomano non andò di fatto mai oltre le poche città della costa; l'interno era dominio di tribù nomadi che non riconoscevano alcun potere costituito, e ogni qualvolta l'Impero cercava di affermare la propria autorità, esse si rivoltavano con estrema violenza. Ciò nonostante, e nonostante la completa frattura fra vita urbana (perlopiù costiera) e vita rurale - pastorale, non si può dire che all'interno regnasse la completa anarchia. Il vuoto di potere lasciato dai Turchi era stato gradualmente riempito da una confraternita religiosa, la Senūsiyyah, organizzata in Cirenaica da Muḥammad al-Senūssī (1791 - 1859) intorno agli anni 1840.

La Senūsiyyah aderiva rigorosamente alla ortodossia islamica, con forti accenti conservatori, e piena ostilità ad ogni tendenza innovatrice. Questo ordine religioso era riuscito ad ottenere l'adesione delle tribù nomadi e semi-nomadi della Libia, e di molte tribù dell'Egitto e delle regioni meridionali sahariane. I suoi *sheykh* provvedevano all'educazione della popolazione nelle *zāwiyah*, amministravano la giustizia ed entro certi limiti provvedevano anche a mantenere l'ordine e la sicurezza pubblica. In pratica la Senūsiyyah finì con l'esercitare funzioni di governo e, con l'assenso dei Turchi, agì da "cuscinetto" fra

l'amministrazione ottomana e le tribù, con vantaggi da tutte le parti. Da un lato infatti, la Senüssiyyah non perse le proprie tradizionali prerogative che, anzi, ne uscirono rafforzate insieme al prestigio e l'ascendente morale della confraternita; dall'altro lato, tramite la Senüssiyyah i Turchi poterono tenere a bada le terribili tribù dell'interno, evitando che divenissero troppo potenti e mettessero in crisi il nuovo ordine politico-istituzionale libico (8).

Alla fine del secolo XIX anche l'Italia entrò nell'agone internazionale del "colonialismo". Frustrata nelle sue aspirazioni in Tunisia dalla occupazione francese del 1881, essa si rivolse alla Libia, dove si erano venuti affermando e consolidando notevoli interessi: interessi economici e commerciali, una filiale del Banco di Roma, servizi postali e medici, investimenti soprattutto nel settore dell'agricoltura, ecc. Quando si imbarcò nell'impresa libica, l'Italia confidava nell'appoggio dell'elemento arabolibico, che riteneva ostile alla Turchia sia per le tendenze secolari e riformiste dei Turchi sia per il loro nazionalismo. Ma le cose andarono ben diversamente. Nell'ottobre 1911 un corpo di spedizione italiano sbarcò in Libia e occupò le città costiere.

Sono note le difficoltà incontrate dagli Italiani nella avanzata verso l'interno, dovute in larga misura sia alla abile e ferma resistenza organizzata dai Turchi (un piccolo corpo di circa 7.000 uomini, ma al comando di uno dei più geniali ufficiali ottomani, Enver Bey, poi Ministro della Guerra in Turchia, e nel 1921 alla testa della resistenza turca in Asia Centrale), sia per il compatto appoggio che i locali corpi beduini all'ordine della Senüssiyyah diedero ai Turchi (appoggio che in Italia non era stato previsto). La Senüssiyyah - totalmente sottovalutata dagli Italiani - che avevano fatto conto su una facile campagna militare, programmando poi un fermo controllo su tutto il paese - si rivelò viceversa un avversario formidabile grazie alle sue rigide regole di tipo militare, che le consentivano un saldo controllo su tutto l'interno, e grazie anche al suo forte ascendente religioso-morale e, sotto certi aspetti, anche politico.

Nel Gennaio 1912 il capo della confraternita - all'epoca al-Sayyid Aḥmad al-Sharīf (1873 - 1933), nipote del fondatore - proclamò ufficialmente la guerra santa contro gli invasori infedeli. Il testo del proclama fu pubblicato in una rivista egiziana e si rivolge a tutti i Musulmani, soprattutto in quei paesi occupati dai nemici della religione (9); contiene le convenzionali esortazioni sulla base dei versetti coranici convenzionali e le tradizioni profetiche; ma contiene anche un'affermazione che esce decisamente dagli schemi convenzionali: coloro che non prendono parte al *jihād* - quando proclamato - sono apostati e, di conseguenza, essi possono essere uccisi.

Dopo avere preso in esame varie tradizioni che minacciano i credenti di terribili punizioni se non prendono parte al *jihād*, il testo prosegue con un'ultima citazione dalla *Sunnah* del Profeta:

“Se commerci i capi migliori del tuo bestiame, se ti tieni ben stretto alla coda del tuo gregge, se ti accontenti di arare le tue terre e abbandoni il *jihād*, allora Iddio ti imporrà terribili umiliazioni, e ne sarai rilevato solo quando tornerai alla vera Fede. Ovverossia - spiega Aḥmad al-Sharīf - se ritorni ai tuoi doveri, specificamente al *jihād* contro i nemici, dando loro filo da torcere, ristabilendo le leggi dell'Islam, aiutando la vera Fede e i suoi veri credenti, innalzando la parola di Dio e schiacciando la menzogna e i non-credenti. Ciò implica che abbandonare la guerra santa vuol dire abbandonare la Religione... Ciò vale per il *jihād* come dovere collettivo (*fard kifāyah*), e perciò - *a fortiori* - vale per il *jihād* individuale il cui obbligo nasce appunto in caso di attacco da parte del nemico. Se poi colui che si trattiene dal partecipare al *jihād* non appartiene più alla Religione, *a fortiori* non appartengono più alla Religione coloro che assistono il nemico in cambio di vantaggi terreni, combattono dei Musulmani, o si arruolano nell'esercito nemico” (10).

Il *jihād* proclamato e combattuto dalla Senūsiyyah sollevò echi in tutto il mondo; anche se non pervennero aiuti sostanziali (a parte alcuni aiuti medici), l'emozione fu notevole in quanto il *jihād* non era diretto soltanto contro gli Italiani bensì contro tutti i non credenti. In Egitto vi furono vive apprensioni fra i Cristiani, e autori musulmani si diedero da fare per dimostrare che - tutto sommato - non vi era motivo di coinvolgere tutto il mondo essendo soltanto gli Italiani i reali aggressori della Libia (11).

Nell'Ottobre 1912, l'Impero Ottomano - alle prese con le Guerre Balcaniche - finì con il firmare un trattato di pace con l'Italia (il Trattato di Losanna) e cedette la Libia. I termini del testo del trattato erano tuttavia ambigui, in quanto il Sultano conservava la sua autorità spirituale sui Musulmani di Libia e il diritto di nominare il Gran *Qāḍī* di Tripoli (12). E nonostante la pace, Enver Bey - comandante dell'armata turca - chiese a al-Sayyid Aḥmad al-Sharīf di continuare la guerra contro gli Italiani in nome del Sultano Mehmet V; alcune truppe turche furono lasciate indietro in Cirenaica - in appoggio delle tribù beduine - e la guerriglia proseguì. Verso l'inizio del 1914 le ultime truppe turche lasciarono la Cirenaica, a seguito di malintesi con al-Sayyid Aḥmad al-Sharīf, e le tribù furono abbandonate al loro destino.

Non fu tuttavia facile all'Italia imporre il proprio controllo sulle regioni dell'interno, e le armi italiane dovettero subire umilianti sconfitte e continuarono a essere ingaggiate in azioni di guerriglia e scaramucce, quando non in veri e propri scontri frontali. La rigida regola senussita, che non ammetteva trasgressioni né morali né materiali, aveva infatti conseguito un grosso obiettivo, quello di unificare la segmentata società tribale libica dell'interno in un comune senso del dovere, della unità nella lotta contro gli infedeli invasori. Praticamente, le tribù si erano venute organizzando in una specie di stato guerriero, le cui strutture erano quelle della Senūsiyyah, la quale adempiva anche a funzioni di governo e amministrative. Dopo l'Aprile 1915, la confraternita controllava di fatto non soltanto l'interno della Cirenaica ma anche quello di Tripoli. Con lo scoppio della Prima Guerra Mondiale, e l'ingresso dell'Italia a fianco dell'Intesa con il Trattato del Maggio 1915, cambiò anche la situazione militare in Libia. Le truppe senussite ricevettero aiuti sia da parte della Germania sia da parte della Turchia, che riuscirono ad evadere il blocco italiano; aiuti militari in armi e consiglieri giunsero provvidenzialmente su suolo Libico e la lotta proseguì più accanitamente di prima; al-Sayyid Aḥmad al-Sharīf - su sollecitazione del Sultano - proclamò la guerra santa anche contro gli

Inglese e, baldanzosamente, attaccò l'Egitto. L'esercito senussita avanzò fino a Mersa Matruh, poi fu duramente sconfitto dagli Inglesi. Dopo di che, il capo della Senūsiyyah - considerando che ormai le sue forze cominciavano a dare segni di stanchezza mentre il nemico diveniva più forte - decise che era giunto il momento di aprire negoziati di pace con Inglesi e Italiani. Quindi passò il suo potere al cugino, al-Sayyid Muḥammad Idrīs (successivamente Re di Libia), mantenendo per sé la guida spirituale della Senūsiyyah.

Nel 1913, al Cairo fu pubblicato un trattato sul *jihād* scritto da al-Sayyid Aḥmad al-Sharīf, indirizzato in particolare ai Musulmani di Libia (13):

“Come potete vivere con le vipere e gli scorpioni e con coloro che professano apertamente il politeismo e la Trinità e distruggono i *mihṛāb*? Come può la luce dell'Islam risplendere su di voi mentre lo stendardo della Croce e dell'Oscurità sventola fra di voi?” (14)

Il trattato prosegue con le convenzionali esortazioni alla guerra santa e allo sforzo bellico, con ampie citazioni coraniche e dalla Tradizione. L'autore mette altresì in guardia i suoi seguaci a non ascoltare i disfattisti e i traditori che chiedono di por fine al *jihād* e di arrendersi al nemico; costoro debbono essere considerati alla stregua di apostati:

“Guardatevi, o Musulmani, dalle illusorie parole di coloro che sembrano Musulmani, ma non appartengono affatto all'Islam. Guardatevi dall'ascoltare le loro folli e stupide parole. Guardatevi dal veleno che essi sputano fuori. Guardatevi dai loro richiami ad arrendersi e a sottomettersi al nemico, poiché essi sono ipocriti che vi daranno piacere con le loro bocche ma vi tradiranno con il loro cuore; i più di loro sono degli empi [Corano, 9:8]. Essi si sono sottomessi al nemico e hanno commerciato la loro religione con ricchezze terrene. Essi sono diventati aiutanti del nemico, spie, e gli mostrano come impadronirsi del paese e dei loro stessi fratelli. Essi son quelli che hanno comprato l'errore pagandolo con la rettitudine, ma l'affare che han fatto non porterà loro guadagno alcuno e non avranno la Guida!” [Corano, 2:16] “La loro ricompensa sarà che essi si trarranno addosso la maledizione di Dio e degli angeli e degli uomini insieme” [Corano, 3:87]. Essi si sforzano per loro (i.e. il nemico), per consegnargli il paese e ridurre a schiavitù i suoi abitanti... Allah proibisce che noi ci arrendiamo al nemico, almeno finché le nostre vene pulsano e il nostro

sangue scorre. Coloro che ci incitano ad arrenderci al nemico e a sottometterci, ebbene questi devono essere combattuti: "il loro asilo sarà la Gehenna. Qual tristo andare!" [Corano, 9:73]. Non vi è alcun dubbio che coloro che appoggiano i non-credenti e combattono i credenti debbono essere considerati alla stregua di miscredenti ed apostati. Possa Iddio salvarci da coloro che si battono per umiliare l'Islam e i suoi fedeli. Qual miscredenza è peggiore di questa? E se costoro non sono apostati, chi sono dunque gli apostati?" (15)

Il trattato affronta quindi problemi pratici, quei problemi che dovettero certamente pesare sulla Senūsiyyah nel suo operato "governativo" durante la resistenza contro gli Italiani. Si tratta di problemi "finanziari" - come raccogliere tasse da una popolazione già duramente provata, ma necessarie egualmente per pagare l'esercito e ogni suo rifornimento; al-Sayyid Aḥmad al-Sharīf fa ancora una volta appello alla *sharī'ah* e alle prescrizioni relative alla raccolta di tributi straordinari in circostanze eccezionali (16). Vi è anche l'appello all'"emigrazione" (*hijrah*) dalle regioni occupate dal nemico (17). Ed infine seguono prescrizioni ed esortazioni di tipo tattico: ritirata, prigionieri, spie, ecc. (18).

Val la pena ricordare questo trattatello sul *jihād* - opera dello stesso capo della Senūsiyyah e di larga diffusione all'epoca - anzitutto poiché costituisce il più autorevole documento sulla dottrina predicata e praticata con tanto successo in Libia. Ebbe indubbiamente un grande peso morale e rappresentò una potente arma di pressione psicologica. Ma vi è un altro aspetto non meno interessante: vengono introdotti dei nuovi principi non trattati dalla dottrina e dalla giurisprudenza in altre o precedenti rivolte. In particolare il capo della Senūsiyyah fa preciso riferimento a due circostanze e relativi obblighi giuridici: (1) coloro che non prendono parte al *jihād* quando questo è proclamato in caso di attacco e invasione da parte nemica, debbono essere considerati alla stregua di "apostati", e pertanto devono essere combattuti e uccisi; (2) coloro che chiedono che sia posto fine al *jihād*, o si arrendono al nemico, o hanno intercorsi con il nemico, o sobillano e istigano alla resa... anche costoro debbono essere considerati alla stregua di "apostati", e pertanto devono essere combattuti e uccisi.

Si tratta di due affermazioni di enorme portata e dalle implicazioni più svariate, non soltanto sul piano religioso-dottrinale, bensì anche - se non soprattutto - sul piano politico e più propriamente operativo-militare. La dottrina sulla conflittualità armata si viene evolvendo in "dottrina del jihād", e si definisce giuridicamente a seconda delle circostanze contingenti. Non solo; si può ben dire che essa pone le basi dottrinali e le premesse, non più soltanto teoriche, ad interventi presenti e futuri di vario genere e natura, assumendo contenuti di sempre maggiore attualità. Le proclamazioni di al-Sayyid Aḥmad al-Sharīf al-Senūssī non rimarranno dotte ed eleganti dissertazioni dottrinali; ebbero d'altronde già immediata applicazione durante la lunga guerra contro gli Italiani. Esse saranno destinate ad avere entro breve tempo ben altro riscontro; le conseguenze sono ancora oggi pienamente apprezzabili come nella lotta contro il zionismo, oppure nei diversi appelli da parte di leader islamici alla rivolta armata contro "infedeli" e "apostati" - giustificando così sciaraiticamente sia conflitti inter-arabi/islamici sia "interventi" anti-europei o anti-occidentali, da condursi con ogni arma e in ogni luogo.

5. LA PROCLAMAZIONE DELLA "GUERRA SANTA" DA PARTE DELL'IMPERO OTTOMANO NEL NOVEMBRE 1914.

L'11 Novembre 1914 il Sultano ottomano, Mehmet V, dichiarò guerra a Russia, Francia e Gran Bretagna, ed entrò in guerra a fianco delle Potenze Centrali.

Come prassi dell'Impero Ottomano, la dichiarazione di guerra fu accompagnata da una *fatwā'* (in realtà cinque, in quanto articolata secondo lo stile tradizionale di domanda - in cui si specificano le circostanze e i punti di rilievo per cui si chiede il responso - e risposta), nella quale si affermava che - date le presenti circostanze - le ostilità erano legali secondo i principi sciaraitici, e il *jihād* diveniva un "obbligo individuale" in virtù della proclamazione della mobilitazione generale (*istinḡār ʿāmm*) da parte del Sultano.

Le *fetwā'*, firmate anch'esse l'11 Novembre 1914, furono promulgate il 14 Novembre, secondo quanto riportato dal quotidiano *Tanin* del 15 Novembre 1914; la firma fu dello stesso *Sheykh al-Islām*, Khayrī Efendi.

Il testo in lingua turca è riportato in "Der Islam" del 1914. Una traduzione in lingua inglese è riportata anche in "Islamic Quarterly" (1975), dal testo turco pubblicato nella *Istanbul Press* del 25 Novembre 1914. (19)

Se ne riporta qui il testo in lingua italiana dalla versione inglese; si sottolineeranno quindi alcuni punti per i quali questa *fetwā'* si discosta da altre precedenti, introducendo delle innovazioni estremamente interessanti.

Domanda: Quando si verifica che dei nemici attacchino il mondo Islamico, quando è ben chiaro che essi si impadroniscono e saccheggiano territori islamici e prendono prigionieri dei Musulmani, e quando - a quel punto - il *Pādeshāh* dell'Islam ordina il *jihād* sotto forma di mobilitazione generale, ebbene - secondo il famoso verso Coranico *Lanciatevi dunque in battaglia, armati con armi leggere, armati con armi pesanti! Combattetene con i vostri beni e con le vostre persone sulla via di Dio! Questo è il meglio per voi, se voi lo sapete!* [Corano, 9:41] - diviene allora il *jihād* un dovere (*fard*) per tutti i Musulmani, e diviene un dovere individuale (*fard 'ayn*) (20) per tutti i Musulmani in tutte le parti del mondo, siano essi giovani o vecchi, a piedi o a cavallo (21), di prendere parte al *jihād* con i loro beni e le loro ricchezze? (22)

Risposta: Sì.

Domanda: Ora, essendo stabilito che Russia, Inghilterra, Francia e quei Governi che li appoggiano e sono loro alleati, sono ostili al Califfato dell'Islam dal momento che le loro navi da guerra e i loro eserciti stanno attaccando la Soglia del Califfato dell'Islam e i Domini Imperiali, e combattono con ogni mezzo per annientare e spegnere la gloriosa Luce dell'Islam (che Iddio non lo consenta!) (23), diviene in questo caso altresì obbligo per tutti i Musulmani che si trovano sotto quei Governi proclamare il *jihād* contro di loro e attaccarli?

Risposta: Sì.

Domanda: Dal momento che il conseguimento del grande obiettivo [ossia la salvezza dell'Impero Ottomano] dipende dal fatto che tutti i Musulmani accorrano e prendano parte al *jihād*, orbene se alcuni Musulmani si astengono dal farlo (che Iddio non lo consenta!), in questo caso diviene tale azione un grave delitto e meritano essi l'ira Divina e punizione per il loro orribile delitto?

Risposta: Sì.

Domanda: Se quei Governi sopra ricordati, che ora stanno combattendo contro il Governo Islamico, costringono e forzano le loro popolazioni Musulmane minacciandole di uccidere o perfino sterminare tutti i membri delle loro famiglie, è anche in questo caso - secondo la *shari'ah* - assolutamente proibito loro di combattere contro gli eserciti dei Paesi Musulmani, e - in caso trasgrediscano tale proibizione - meritano essi il fuoco dell'inferno essendo divenuti degli assassini?

Risposta: Sì.

Domanda: In questo caso è grave delitto per tutti quei Musulmani, che nel presente conflitto si trovano sotto il governo dell'Inghilterra, Francia, Russia, Serbia, Montenegro e loro alleati, dal momento che è di grave danno al Califfato dell'Islam, combattere contro Germania e Austria che sono alleate del Supremo Governo Islamico, e meritano essi - così agendo - terribili punizioni [nell'Aldilā']?

Risposta: Sì.

Poiché tale *fatwā'* si rivolgeva a "tutti i Musulmani del mondo" - e cioè non soltanto ai sudditi dell'Impero Ottomano, bensì anche a quei Musulmani che si trovavano sotto il governo degli alleati del Sultano (ossia Germania e Austria) e a quelli che si trovavano sotto il governo dei nemici del Sultano (ossia Inghilterra, Russia, Francia, Serbia, Montenegro e loro alleati e simpatizzanti) - essa fu tradotta in moltissime lingue, quali Arabo, Persiano, Urdu, Mongolo, Serbo ecc. Inoltre, onde enfatizzarne il contenuto, fu fatta circolare dall'ufficio dello *Sheykh al-Islām* insieme a una nota in cui si ribadiva il concetto che il *jihād* cui venivano chiamati tutti i Musulmani era contro gente che commetteva atti di aggressione e violenza contro l'Islam, contro le sue genti e le sue terre. Altri proclami furono quindi emanati, indirizzati specificatamente alle popolazioni Musulmane fuori dei territori dell'Impero Ottomano, in cui si denunciavano ulteriori crimini ai loro danni, ed esortandole a unirsi ai sudditi dell'Impero Ottomano nel "Gran *jihād*" per la difesa della fede e di loro stessi, delle loro genti e delle loro proprietà (24). Questi proclami facevano largamente appello ai versetti Coranici convenzionali sul *jihād*, quali *Corano*, 9:26 ("E allora Dio fece scendere la sua divina pace sul Suo Messaggero e sui credenti, e fece discendere

eserciti invisibili a voi e castigò coloro che avevano rinnegato la Fede: ecco il premio di quei che non credono”), *Corano*, 9:36-37 (“... Ma gli idolatri combatteteli totalmente, come essi vi combattono totalmente, e sappiate che Iddio è con quei che lo temono!...”), *Corano*, 9:39 (“Se non vi lancerete in battaglia, Iddio vi castigherà di un castigo crudele, vi sostituirà con un altro popolo, e voi non gli farete alcun danno poiché Dio è su tutte le cose potente!”), *Corano*, 9:31 (“Si son presi i loro dottori e i loro monaci e il Cristo figlio di Maria come “Signori” in luogo di Dio, mentre eran stati esortati ad adorare un Dio solo: non c’è altro Dio che Lui, glorificato ed esaltato oltre quel che a Lui associano!”); *Corano*, 9:32 (“Vorrebbero spegnere la Luce di Dio con gli aliti della loro bocca, ma Dio nol consente: Egli vuol rendere perfetta la Sua Luce, anche se vi ripugnino gli empì”), ed altri ancora.

La prima grande innovazione di questa *fatwā* - e dei proclami che la accompagnarono - è che essa si rivolge “a tutti i Musulmani del Mondo”. Naturalmente è chiaro riflesso delle tendenze e simpatie “pan-islamiche” del Sultano ottomano, Mehmet V, e della Corte ottomana, che aveva sempre avuto alta considerazione per Jamāl al-Dīn al-Afghānī (25) (questi aveva addirittura scritto nella sua rivista *al-Urwah al-Wuthqa* “Per Dio, se gli Ottomani fossero consapevoli del loro ascendente e della loro autorevolezza morale sui sudditi musulmani dell’Inghilterra, e impiegassero questa loro autorevolezza in maniera intelligente, allora sì che essi non sarebbero obbligati a ingoiare passivamente e amaramente le prepotenze e le azioni ingiuste degli Inglesi, come per la questione Egiziana, che - invero - è questione soltanto Ottomana o Islamica!” (26)). Giuridicamente non vi è da stupirsi, in quanto il concetto di “extra-territorialità” è intrinseco al diritto islamico (come si è spiegato all’inizio), e pertanto - per un Musulmano - la rilevanza giuridica di ogni sua azione è strettamente “personale” e prescinde da confini territoriali.

Vi ricorre anche il concetto della “autorità morale” del Sultano su tutti i Musulmani (anche di questo si è già accennato prima, v.

p. 62). Ma quanto qui interessa sottolineare è la preoccupazione - anzi il panico vero e proprio - che la *fetwā'* del 14 Novembre 1914 suscitò nei Paesi Alleati, soprattutto in Inghilterra, Francia, Russia e, successivamente, Italia. Le repliche "indignate" che questi Governi indirizzano alla Porta mostrano notevole ipocrisia, una ipocrisia che, tuttavia, non nasconde l'ansia di molto possibili reazioni da parte dei sudditi Musulmani delle colonie. Soprattutto Francia e Inghilterra - dopo le insurrezioni di 'Abd el-Qādir, di 'Urābī, del Mahdī ecc. - vedevano "spettri" pan-islamici ovunque; la propaganda martellante di Jamāl al-Dīn al-Afghānī aveva ossessionato tutto il mondo islamico (e non) per numerosi decenni. L'impatto di questa *fetwā'* sulla lealtà religiosa dei Musulmani fu certamente sopravvalutata, al momento; ma era anche difficile non sopravvalutarla data la marea crescente delle inquietezze islamiche, dei "nazionalismi" anti-coloniali - ma anche "anti-Ottomani"! E proprio questo fu il limite alla efficacia del proclama ottomano.

Nelle provincie dell'Impero Ottomano, naturalmente le reazioni furono perlopiù favorevoli, e trattati sul *jihād* e *fetwā'* furono pubblicati in appoggio alla *fetwā'* del *jihād* del 14 Novembre. Ma non tutte le province ebbero reazioni calorose e di appoggio alla iniziativa del Sultano. Nel Hījāz, ad esempio, il proclama sultanale fu accolto con cautela e riserve; fu una sgradevole sorpresa per la Porta, soprattutto se si pensa al grande prestigio di un responso proveniente dalla Mecca. Ma, come noto, gli Inglesi avevano già contattato lo *Sharīf* della Mecca, Ḥusayn, per un comune progetto di rivolta Araba contro la Turchia (progetti che sarebbero sfociati nei ben più concreti accordi MacMahon del 1916). Ḥusayn rifiutò il proprio appoggio ai Turchi, con il pretesto che - se così avesse fatto - avrebbe certamente rischiato il blocco del Mar Rosso e addirittura un bombardamento da parte della flotta inglese, "poiché la supremazia britannica in questo mare è indiscussa e indiscutibile". (27)

Ma nonostante lo smacco subito dalla Mecca, la grandiosa macchina propagandistica messa in moto dalla Porta proseguì nel suo obiettivo di "grande rivolta islamica mondiale". I Governi

Tedesco e Ottomano istituirono a Istanbul, Berlino e in Svizzera degli appositi Comitati - composti da *'ulemā'* filo-turchi e da personalità musulmane - i quali iniziarono la pubblicazione di riviste, giornali e opuscoli di tenore pan-islamico, in cui si incitava la popolazione musulmana delle colonie inglesi e francesi a ribellarsi contro i loro oppressori (28). Sebbene sembra che tale propaganda fosse prevalentemente indirizzata ai Musulmani del Nord-Africa, vi furono anche contatti fra Autorità ottomane e nazionalisti Musulmani indiani per una rivolta in India (29).

Come si è detto, la parola "jihād" - "guerra santa" - era in grado di suscitare le più vive emozioni in tutto il mondo occidentale, e di evocare le più sanguinose immagini di fanatismo religioso, di incontrollabili eccidi da parte di incontrollabili musulmani. Le reazioni alla *fetwā'* del jihād del 14 Novembre 1914 non potevano mancare, e non mancarono. Ma una delle più curiose, e al tempo stesso interessanti reazioni fu la pronta denuncia della Germania, accusata apertamente di "avere suggerito alla Turchia questa mossa strategica, tornando così ai sistemi di guerra medioevali" (30). Come si è visto, l'accusa non era del tutto priva di fondamento - e prova ne fu proprio l'istituzione dei Comitati di cui si è appena detto. E come antidoto a questa propaganda pan-islamica, le potenze coloniali si rivolsero agli *'ulemā'* delle "loro" province perché appoggiassero viceversa la "loro" causa. In Algeria i capi delle locali *ṭarīqa* (ordini religiosi) e i *mufī* fecero pubbliche dichiarazioni in cui denunciavano la follia dei Turchi nel proclamare il jihād ed esortavano i Musulmani algerini a rimanere leali alle autorità costituite. Anche in India e in Egitto furono pubblicate delle *fetwā'* in cui si dichiarava l'obbligo giuridico dell'obbedienza all'Inghilterra (31).

Senza dubbio la teatralità di questa *fetwā'* - "grande jihād" - costituì, più che un "pezzo d'arte" dottrinale, una *formidabile arma di pressione psicologica sul nemico*, sapientemente orchestrata al momento della sua pubblicazione, ma altrettanto sapientemente e sottilmente sfruttata per tutta la durata del conflitto. La dottrina - ma anche gli uomini politici - scoprono (o

meglio ri-scoprono) l'importanza tattica di affiancare le operazioni militari sul campo con una abile, valida "war propaganda". *E l'Islam si impadronisce di una delle sue armi più efficaci ancora oggi*, in grado di sollevare intere masse di gente sul filo di sentimenti e temi emotivo-religiosi, e di confondere gli schemi del nemico impostati su linee puramente razionali.

Nonostante gli sforzi delle Potenze Centrali, gli effetti concreti della proclamazione ottomana della Grande Guerra Santa e tutto il successivo fiume di propaganda religiosa furono minimi. Qua e là vi furono delle reazioni; i capi religiosi espressero sentimenti filo-Ottomani nei loro discorsi e ricamarono sul tema della guerra santa; ma non scoppiarono quelle rivolte e quelle insurrezioni di masse musulmane tanto auspiccate dalla propaganda di guerra delle Potenze Centrali. Ciò fu dovuto in larga misura alla istantanea politica repressiva adottata dai Governi interessati e minacciati dal *jihād* proclamato dal Sultano, i quali procedettero senza tanti complimenti all'arresto di quelle personalità politiche o intellettuali che potevano costituire una minaccia alla autorità coloniale (sia perché di sentimenti filo-turchi, sia perché più semplicemente di sentimenti "nazionalistici"); ogni letteratura filo-turca fu soppressa, e, come si è detto, *fetwā'* favorevoli alla presenza delle autorità costituite furono sollecitate in Algeria, Egitto e India. Ma la ragione principale fu che il Pan-Islamismo era più una ideologia che una realtà politicamente attuabile, nonostante la sua indubbia sopravvalutazione da parte di politici e intellettuali Europei. Esso mancava di appoggio da parte delle masse che, all'epoca, erano ancora in uno stato di arretratezza e isolamento quasi totale; fu più che altro una ideologia sposata da alcuni intellettuali come reazione alla rapida "occidentalizzazione" di talune classi dirigenti - troppo inclini a compromessi religiosi... e politici - e alla crescente presenza politico-militare occidentale nel mondo islamico dell'ultimo quarto del secolo diciannovesimo.

6. L'OPPOSIZIONE RELIGIOSA AL COLONIALISMO BRITANNICO E AL ZIONISMO IN PALESTINA.

Dopo la Prima Guerra Mondiale - e come risultato di affannosi intercorsi negoziali... e militari - Gran Bretagna e Francia si spartirono il possesso delle provincie medio-orientali del defunto Impero Ottomano. La Società delle Nazioni legalizzò e legittimò la situazione istituendo la figura del *Mandato*. Gli Arabi dello *Sharīf* della Mecca, quel Ḥusayn della nobile tribù dei Banū Hāshim, furono traditi nel loro progetto di un grande stato arabo indipendente - eredità romantica del Pan-Arabismo, ma anche di ben più concreti negoziati e di un accordo (accordo MacMahon del 1916) (32). E un Governo Arabo, insediatosi a Damasco sotto la guida di uno dei figli di Ḥusayn, Fayṣal, durò soltanto pochi mesi. Nel 1920 l'esercito francese prese con la forza Damasco, pose fine al regno di Fayṣal, e ristabilì l'ordine (militare) nelle regioni siro-libanesi. Un ordine che però non era destinato a durare.

Le aspirazioni arabe usciranno dunque tradite e profondamente deluse dal Grande Conflitto, cui gli Arabi avevano partecipato con uomini, mezzi e sangue; ancora una volta essi si videro "venduti" agli interessi delle Potenze Europee. La Conferenza di San Remo (1920) sancì la spartizione del mondo arabo ad est di Suez, e i *Mandati* coprirono legalmente gli appetiti colonialisti di Francia e Inghilterra (art. 22 del Patto della Società delle Nazioni - 28 Aprile 1919). L'Inghilterra ebbe la Palestina e l'Iraq - e ancora una volta la "via all'India" fu garantita dalla tortuosa politica di Lloyd George; la Francia ebbe la Siria e il Libano - e ancora una volta le tradizionali aspirazioni francesi in Levante, in nome della sacra missione della Francia di protezione delle minoranze cristiane, fu garantita - a copertura di consistenti crescenti interessi finanziari e commerciali francesi in queste regioni.

La grande delusione sfociò sin dal 1920 in una serie di rivolte, che si estesero a un po' tutto il Crescente Fertile, in cui tuttavia riemersero a danno degli Arabi - e a tutto vantaggio delle

Potenze Mandatarie - le tradizionali rivalità inter-arabe, inter-tribali e, soprattutto, inter-religiose fra le diverse comunità (un vero mosaico). Particolarismi, autonomismi, forze centrifughe agevolarono i compiti delle due Potenze Europee, le quali, giocando sul "divide et impera" (soprattutto la Francia), ebbero ragione abbastanza agevolmente delle resistenze iniziali. Non solo, ma il mosaico religioso ed etnico del Vicino e Medio Oriente contribuì non poco a determinare fra i "nazionalisti" un clima di confusione e divisione ideologica, che portò - sostanzialmente - a due correnti di pensiero ben distinte. (1) Gli Arabi cristiani - ancora molto numerosi in Siria e in Libano, e influenti politicamente ed economicamente - ricercarono le radici della loro identità nazionale in un principio amalgamante "culturale" e "laico" al tempo stesso: ossia l'*Arabismo* (lingua, storia, tradizione, cultura in senso lato, *non necessariamente religione*); (2) gli Arabi di Palestina, prevalentemente musulmani, ricercarono invece le radici della loro identità nazionale non solo e non tanto nell'*Arabismo*, quanto nell'*Islamismo*, in un movimento - inizialmente perlopiù intellettuale - di rivalutazione dei principi tradizionali e dei primitivi valori dell'Islam, il grande mantello che in nome dell'eguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio, può unire e amalgamare quel coacervo di gruppi diversi che tuttora convivono (più in guerra fra loro che in pace) nell'ampia fascia mediterranea afro-asiatica. Si è già accennato al Pan-Islamismo - e se ne tornerà a parlare nel capitolo seguente - e alle emozioni (più o meno romantiche, più o meno prosaiche) che esso suscitò nell'ultimo quarto del secolo XIX; questi primi movimenti di resistenza al colonialismo britannico e al zionismo in Palestina sono - in un certo senso - eredità culturale del Pan-Islamismo.

I disordini scoppiati intorno agli anni 1920 non assunsero mai il volto del *jihād*. Si dovrà arrivare nel pieno degli anni "trenta" perché la dottrina del *jihād* con tutti i suoi sacri canoni venga nuovamente alla ribalta in modo quanto mai clamoroso. Ma la situazione politica e culturale era ormai profondamente evoluta. Le rivolte degli anni venti ebbero soprattutto carattere settario e

regionale, e videro coinvolti essenzialmente Drusi ed Alawiti; in Iraq gli sciiti (gli *'ulemā'* sciiti, in particolare) giocarono un ruolo di primo piano nelle insurrezioni locali e nell'istigare i fedeli contro gli Inglesi - ma ancora non si può parlare di "guerra santa" (33). Anche in Palestina, negli anni 1920 e 1921, scoppiarono delle sommosse popolari; esse videro coinvolti in egual misura sia elementi cristiani sia elementi musulmani della popolazione locale. Anche se il "religioso" ebbe un certo peso nell'agitare i sentimenti della gente, tuttavia si trattò di un sentimento soprattutto "nazionalista"; non fu proclamata nessuna "guerra santa". Ed anche dopo che i movimenti nazionalistici in Siria e in Palestina si furono irrobustiti e organizzati più sistematicamente, anche allora *la dottrina del jihād non fu mai invocata per giustificare la lotta contro gli invasori e il governo di stranieri, né fu usata per mobilitare le masse* (34).

E questa è specifica caratteristica dei movimenti di opposizione degli anni 1920. Le ragioni sono da ricercarsi in vari fattori:

- (1) i leader nazionalisti - di estrazione dalle classi alte a base prevalentemente urbana e mercantile, e di educazione occidentale - si proponevano di raggiungere i loro obiettivi di indipendenza attraverso un'azione politico-negoziale, e non ricorrendo all'azione militare che avrebbe potuto prendere forma soltanto di sommossa popolare (per il che non vi era alcuna preparazione né volontà politica);

- (2) in questi primi movimenti nazionalistici - incluso il Movimento Nazionale Palestinese - l'elemento cristiano della popolazione siriana e palestinese ebbe un ruolo guida; il ricorso al *jihād* o alla sua dottrina diveniva pertanto ovviamente impensabile;

- (3) ed infine, il Movimento Nazionale Palestinese era sorto inizialmente come movimento anti-Ottomano, contro l'accentramento politico dell'Impero Ottomano in nome di una autonomia costituzionale. I leader del movimento provenivano perlopiù da famiglie cristiane; l'opposizione all'Impero Ottomano, che all'epoca si identificava con l'Islam e i suoi principi

sciaraitici, non poteva quindi prendere altra forma da quella di un "riformismo laico".

Il Movimento Nazionale Palestinese, nato in Siria e diffusosi in tutta la Grande Siria, acquistò contenuti diversi e connotazioni proprie in Palestina a partire dagli anni '20. In questa regione infatti, con la *Dichiarazione di Balfour* del 1917, si era innestato un processo nuovo: quello della colonizzazione da parte di coloni stranieri, i Zionisti. Durante tutta la prima decade del mandato, in Palestina il Movimento vide come proprio principale nemico il movimento zionista - e non tanto gli inglesi, considerati viceversa un utile alleato alla causa palestinese. Alla base di tutta la politica di questo primo decennio vi fu pertanto un grosso equivoco. Il Movimento Nazionale Palestinese - pur prendendo atto dell'articolo 2 della Carta del Mandato, che incorporava la Dichiarazione di Balfour - non ritenne che la Dichiarazione di Balfour potesse divenire (o costituire) un punto cardine della politica britannica; essa era stata strappata agli Inglesi per necessità belliche, era uno sfortunato incidente che poteva - anzi doveva - essere rimosso dagli Inglesi. Sopravvalutando l'influenza degli Ebrei sulla politica inglese, gli sforzi dei leader del Movimento furono di conseguenza rivolti a "staccare" gli Ebrei dagli Inglesi e a "rettificare l'ingiusta politica britannica"; l'azione prescelta - coerentemente con le premesse - fu quella dei negoziati e della azione diplomatica, onde evitare al massimo di inimicarsi la Gran Bretagna. Cosa che la Gran Bretagna si guardava bene dal fare, ossia inimicarsi gli Arabi! L'amicizia degli Arabi era divenuta troppo vitale a Londra per la politica che si veniva perseguendo nel medio-asiatico, perché si potesse pensare a contrastare e inimicarsi gli Arabi Palestinesi, troppo importanti per la loro influenza e il prestigio di cui erano circondati negli ambienti politici internazionali. E sulla base di questo equivoco, negoziati e azioni diplomatiche si trascinarono per circa dieci anni senza che fosse conseguito alcun risultato pratico. È evidente che il comportamento e la posizione presa dai leader del Movimento Nazionale Palestinese - a prescindere dalla loro fede (musulmana o cristiana) - era decisamente incompatibi-

le con qualunque concetto di *jihād*, il quale avrebbe comunque implicato "lotta armata" e non soluzioni pacifiche e negoziali, mobilitazione di masse e non distacco intellettuale.

Tuttavia, nel secondo decennio del mandato, questo atteggiamento di *appeasement* e collaborazione con la Potenza Mandataria Britannica cambiò.

Tale cambiamento fu dovuto a due fattori principali:

(1) un avvicinamento nell'Esecutivo Arabo - eletto dai Congressi Arabi per la Palestina organizzati da associazioni musulmane e cristiane - che portò a una radicalizzazione della politica nei confronti della Gran Bretagna.

I nuovi politici - anche se ancora di educazione perlopiù occidentale, pur continuando ad abbracciare idee e ideologie "liberali" e pertanto decisi a non mischiare religione e politica - non erano più così alieni dall'appoggiarsi alla popolazione per conseguire gli obiettivi della causa, e dal coinvolgerli - se necessario - anche altri paesi.

(2) La disastrosa situazione economica del paese, che non poteva più essere ignorata, e che portò inevitabilmente a un crescente malcontento, disordini e rivolte.

I rapporti del Governo Britannico sono estremamente rivelanti e, minuziosamente documentati, ci consentono un quadro molto preciso delle condizioni di vero e proprio collasso economico della Palestina (35). I contadini (circa i due/terzi dell'intera popolazione palestinese) erano nei debiti fino al collo, oberati da un sistema fiscale cui non riuscivano più a far fronte; inoltre, molti di loro avevano dovuto abbandonare le proprie terre sia perché i proprietari terrieri (che ne avevano legalmente titolo) le avevano vendute ai zionisti sia perché non riuscivano più a far fronte alle spese (rese più pesanti da annate di siccità e carestie) sia perché i prodotti agricoli coltivati non avevano una competitività di mercato, data la qualità della agricoltura zionista che vi faceva una concorrenza che non poteva essere sostenuta per l'arretratezza dei sistemi arabo-palestinesi. L'afflusso di

queste masse di disperati verso i pochi centri urbani della Palestina produsse le inevitabili conseguenze di creare un sottoproletariato urbano poverissimo, irrequieto e continua fonte di disordini, aumentando a dismisura il problema della disoccupazione. A ciò si aggiunge il fatto che anche l'artigianato tradizionale - una volta ricco e industrie - entrò in crisi a seguito della spietata competitività delle industrie installate dagli Ebrei, finendo con l'ingrossare le file della disoccupazione. Né a queste masse di gente affamata, misera e disoccupata fu possibile trovare altro impiego come manodopera presso le imprese ebrae. Era logico che la spirale dei debiti e della rovina inducesse a cercare un capro espiatorio; ed era altrettanto prevedibile che la popolazione Araba della Palestina lo individuasse nel Zionismo e nel Governo Mandatario che lo appoggiava.

Lo scontento popolare sfociò in disordini - spesso anche molto violenti - come quelli del 1929 e del 1933. E si organizzarono bande armate - più che altro razziatori disperati dalla fame - che cominciarono ad agire con azioni di vero e proprio brigantaggio e di guerriglia nelle campagne e nei centri urbani, come la "Banda della Mano Verde" nella Galilea settentrionale oppure la banda di Abu Jildah nelle alture circostanti Nabulus (36).

Rispetto a queste bande, il movimento organizzato da un *ʿālim*, *Sheykh ʿIzz al-Dīn al-Qassām*, presenta connotazioni diverse. Per la prima volta compaiono contenuti religiosi (islamici) e obiettivi di ordine politico e militare. Per la prima volta lo spirito islamico riemerge, con tutte le sue connotazioni tradizionali, e prende le distanze dalla leadership, "occidentalizzata" verso soluzioni negoziali e secolari. Il movimento di al-Qassām dichiarò piena opposizione al Mandato e alla colonizzazione Zionista, entrambi considerati come un'aggressione al *Dār al-Islām*; in questa precisa circostanza l'arma della diplomazia era inconcepibile e il *jihād* diveniva un obbligo individuale (*fard ʿayn*). La lotta si spostava su basi puramente religiose: era una rottura sia con la dirigenza cristiana sia con quella classe dirigente musulmana più cauta e propensa a soluzioni diplomatiche e non violente. Al-Qassām, nato in Siria nel 1882, aveva

compiuto i suoi studi presso l'Università di al-Azhar al Cairo; rientrato in Siria, nel 1922 aveva dovuto riparare precipitosamente in Palestina pendendo su di lui sentenza di morte per aver preso parte a una rivolta anti-francese. Stabilitosi a Haifa, era divenuto *imām* di una locale moschea; nel 1928 era stato eletto presidente della Associazione dei Giovani Musulmani. Convinto che gli attuali capi politici non avrebbero mai conseguito risultati tangibili con mezzi pacifici, cominciò ad organizzare una serie di micro-cellule, di non più di cinque uomini ciascuna, con l'obiettivo di iniziare azioni di guerriglia contro l'Inghilterra e il Zionismo. Nominato funzionario del registro dei matrimoni per i villaggi circostanti Haifa, ebbe così modo di venire a contatto con la popolazione - di tutti i ceti e di tutte le estrazioni sociali - e, tramite un'attiva opera di propaganda, cominciò a raccogliere fondi e sovvenzioni per la futura rivolta. Al-Qassām era ben noto per i suoi violenti discorsi del venerdì, in moschea. La sua posizione si era sempre più venuta radicalizzando nei confronti della stessa classe dirigente locale, soprattutto nei confronti dello *establishment* religioso, il quale - anziché proclamare la guerra santa e incitare i fedeli alla lotta armata contro i due grandi nemici dell'Islam - si affannava a raccogliere fondi per restaurare la moschea di al-Aqṣā a Gerusalemme. Nel 1935, ritenuto giunto il momento della grande insurrezione, partì per le alture della Galilea con un manipolo di seguaci al grido di "Questo è il *jihād*, vittoria o martirio!". Localizzato dalla polizia, fu massacrato con i suoi in uno scontro a fuoco. I funerali di 'Izz al-Dīn al-Qassām si trasformarono in una vera e propria manifestazione di massa (37).

Pochi mesi dopo la sua morte, la Palestina insorse. La rivolta durò tre anni. Molti leader nazionalisti furono imprigionati, altri furono deportati e altri ancora trovano scampo fuggendo dal paese. Si formarono bande locali di guerriglieri palestinesi, molte delle quali erano guidate da seguaci di al-Qassām (38). Nonostante la mancanza di coordinamento fra i vari gruppi, nonostante la mancanza di addestramento e di armi, nonostante la mancanza di una strategia comune di lotta e la presenza, invece,

di continue rivalità interne, i ribelli riuscirono a mettere in serie difficoltà l'amministrazione britannica, a paralizzare il governo civile e a impadronirsi del controllo di vaste regioni (39). La rivolta armata contro Inglesi e Zionisti questa volta fu chiamata apertamente "jihād"; in un proclama del Comando Generale della Rivolta araba compaiono per la prima volta — ufficialmente — i termini "jihād" e "mujāhid". Fu perfino istituito un tribunale rivoluzionario per giudicare secondo i principi della *sharī'ah*. I guerriglieri - o *mujāhidūn* - erano prevalentemente reclutati fra la popolazione rurale e soltanto fra i musulmani. Veniva fatto cadere ogni fronte comune con i Cristiani. Il grido di battaglia era "La religione di Maometto è stata eretta con la spada!" (*Dīn Muḥammad qāma bi'l-sayf*) (40).

I leader nazionalisti si dissociarono da questa rivolta e non avallarono il jihād. La collaborazione con i Cristiani era ancora un punto fermo della loro linea politica; inoltre temevano che le dimostrazioni di massa e la violenza potessero portare soltanto a un irrigidimento degli Inglesi nei confronti della causa palestinese, senza altro risultato. Ciò non significa che i capi nazionalisti non condividessero i principi religiosi e non aderissero alla religione islamica; semplicemente, continuava ad essere loro ferma convinzione politica che *sentimenti religiosi e religione dovevano essere considerati e usati come arma politica e diplomatica "di pressione", non come strumento di lotta armata.* E a questa linea - già da anni - essi erano venuti lavorando attivamente: Gerusalemme - al-Quds - città santa anche per l'Islam, divenne uno degli standardi della lotta nazionale (islamica, non solo palestinese!) contro il Zionismo.

Già nel 1922, il Consiglio Supremo Musulmano - subito dopo la sua istituzione - aveva preparato un progetto per il restauro della Moschea di al-Aqṣā (quel progetto che aveva tanto "infastidito" al-Qasām). Onde raccogliere fondi e, contemporaneamente, promuovere della propaganda, alcune delegazioni erano state inviate in diversi paesi arabi e islamici; fra le più note, quella che raggiunse la Mecca durante il mese del pellegrinaggio nel 1922, e quella che si recò in India nel 1923 (41). Nell'atmosfera di

“nazionalismi” “autonomismi” “indipendentismi” che agitava gli anni del primo dopoguerra, il tema dei “Luoghi Santi” cadde quanto mai opportuno per suscitare un nuovo ideale comune a tutto il mondo islamico. Era la prosecuzione del discorso delle Crociate (42), era la risposta del mondo islamico ai non-credenti, era la *ummah* islamica - nel suo universalismo e nella sua unitarietà - che guardava e sfidava l'Occidente con i “suoi” principî religiosi, etici e politici al tempo stesso. Per i leader palestinesi ben servì al loro duplice obiettivo: (1) incitare la popolazione musulmana palestinese a battersi, rafforzare il fervore nazionalista dei Palestinesi con discorsi e argomentazioni di facile presa ed emotività; (2) focalizzare l'attenzione mondiale sulla “questione palestinese” e, contemporaneamente, stimolare la partecipazione di tutto il mondo alla causa palestinese (con contributi in uomini, ma soprattutto in denaro) sulla base della argomentazione che i Luoghi Santi dell'Islam erano in serio pericolo, e questo non era più un problema soltanto palestinese bensì una problema di tutto il mondo musulmano. Tale propaganda, inoltre, non andava in rotta di collisione con i Cristiani - la cui collaborazione era ancora ricercata; viceversa poteva offrire nuove possibilità di cooperazione, dato che anch'essi erano vivamente preoccupati che il Zionismo potesse minacciare i “loro” Luoghi Santi, e negli anni '30 avevano lanciato nel mondo cristiano una campagna parallela a quella dei musulmani.

E proprio per i “Luoghi Santi” scoppiarono i primi gravi incidenti. Spuntò fu *al-Burâq* - luogo santo musulmano vicino al Muro del Pianto. Dopo un primo incidente verificatosi il 24 Ottobre 1928, il Consiglio Supremo Musulmano decise di passare all'azione: riunioni e assemblee furono tenute nella Moschea della Roccia; furono inviati telegrammi a sovrani arabi e a capi di stato musulmani in tutto il mondo, chiedendo appoggio alla causa; fu organizzato un congresso internazionale di *'ulemâ'* cui parteciparono delegazioni da Beirut, da Damasco e dalla Transgiordania (43); fu riconfermato il già esistente Comitato per la Difesa di al-Burâq, e fu istituito un nuovo Comitato per la

Protezione della Moschea di al-Aqsā (44). La tensione fra Arabi musulmani ed Ebrei venne sempre più aumentando finché esplose nell'Agosto 1929. Il malcontento che la popolazione Araba era venuto accumulando nei confronti del Zionismo per l'immigrazione, per l'acquisto delle "loro" terre, per la disoccupazione - il tutto esasperato dalla recessione economica e da annate di pessimi raccolti dovuti a siccità, locuste ecc. - sfociò in un'ondata di violenze contro la vita e le proprietà degli Ebrei di Palestina. Il *mufī* e gli altri capi del nazionalismo palestinese avevano non poco soffiato sul fuoco per "montare ad arte" la questione dei Luoghi Santi dell'Islam; ma la reazione popolare andò oltre quanto essi avevano previsto; presi totalmente di sorpresa, tentarono una mediazione, e si diedero da fare - con scarso successo - per frenare la rivolta (45). Ma un fatto emerse con estrema chiarezza: la campagna esterna a favore dei Luoghi Santi stava dando i suoi frutti, e tutto il mondo musulmano (e non soltanto quello) era rivolto alla Palestina e seguiva con viva apprensione lo svolgersi degli eventi. A Damasco, a Baghdad, al Cairo furono tenuti discorsi e furono organizzate manifestazioni di simpatia per gli Arabi Palestinesi e di fiera rimostranza contro la politica britannica e il Zionismo. In India - fra i Musulmani - vi furono movimenti di accesa simpatia per la causa palestinese, e furono organizzate manifestazioni a favore (46). Fu deciso anche di organizzare una *Conferenza Islamica a Gerusalemme*; questa ebbe luogo nel Dicembre 1931 con la partecipazione di 150 delegati da un pò tutto il mondo musulmano (47).

La Conferenza Islamica di Gerusalemme segnò l'inizio di un periodo nuovo per la questione palestinese, un lungo periodo non ancora concluso. La "Questione Palestinese" non è più un problema soltanto palestinese, di rapporti fra la potenza mandataria - ovverossia la Gran Bretagna - e la popolazione locale e i suoi leader. La Questione Palestinese diviene un problema "mondiale", che coinvolge a vari livelli (politici, economici e militari) non solo il mondo islamico tutto, bensì anche quelle altre potenze, stati e istituzioni che sentono il loro dovere farsi garanti di un certo ordine politico e morale.

Durante i disordini del 1933, gli *‘ulemā’* dell’Iraq emanarono una *fetwā’* sul boicottaggio di tutti i prodotti zionisti. Gli *‘ulemā’* di Qum, in Persia, aprirono una campagna in favore dei Palestinesi (48). Non mancarono reazioni di simpatia anche da parte dell’India musulmana (49). Questa ondata di solidarietà islamica raggiunse il suo acme durante la rivolta del 1936-1939; essa raggiunse le Indie Olandesi, Zanzibar e le regioni musulmane della Jugoslavia (50). E fu in questo periodo che furono anche emessi i primi proclami che esortavano al *jihād*, alla guerra santa: in Egitto - dove l’Associazione dei Fratelli Musulmani era molto attiva — a Beirut, in Iraq, il *Palestine Information Bureau* ecc. (51).

Nel complesso si può affermare che il movimento di resistenza palestinese, organizzato nel primo dopoguerra, si manifestò essenzialmente come movimento di resistenza al dominio inglese e al zionismo. Nato sotto l’egida intellettuale di personalità arabe cristiane, all’inizio risentì di quello spirito nazionalistico “laico”, impregnato di ideologie europee (di cui si parlerà nel capitolo seguente), tipico di un pò tutti i movimenti liberali anti-colonialisti della fine del secolo scorso e dei primi decenni del secolo ventesimo. Anche quando nelle sue fila confluirono personalistà musulmane, si trattò di elementi perlopiù di educazione occidentale e comunque sempre legati a ideologie “liberali” ispirate a netta separazione fra religione e politica.

Date queste premesse, ne consegue logicamente la preferenza data alla via e agli strumenti negoziali, anteposti a ogni forma di “lotta armata”. La politica viene considerata una “scienza”, un “mestiere” privilegio di poche persone di cultura; le masse - composte da gente analfabeta ed affamata - sono più da temere che da amare, oggetto di necessarie cure paternalistiche ma mai soggetto (se possibile) di una loro azione politica; la tattica della “sommossa popolare” - che può sfuggire dalle mani di chi l’orchestra - non rientra nella prassi politica della leadership palestinese.

Di fatto, nella Palestina di questo primo dopoguerra si riscontra

una situazione tipica dei regimi "liberali" dell'epoca - e di molti altri non liberali odierni: *fra leadership e masse esiste una profonda frattura, molto relativamente avvertita a livello di comando*. I contatti fra i due piani sono minimi, e si svolgono in massima parte (per quanto afferisce al mondo musulmano) a livello di moschea-comunità di moschea.

La linea politica ufficiale rispecchia poco o nulla i sentimenti e le esigenze reali della popolazione. La resistenza palestinese si organizza e matura in un'atmosfera viziata sin dal suo sorgere di profonda diffidenza, che vede da un lato la classe dirigente procedere su linee diplomatiche, pronta alla denuncia di ogni convivenza con rivolte, disordini, manifestazioni (come per al-Qassâm, e per le insurrezioni e i disordini che sconvolsero gli anni trenta), ogni qualvolta la strada negoziale possa essere in pericolo o compromessa. Dall'altro lato sta la massa della popolazione, pronta alla rivolta e alla guerriglia ogni qualvolta si levi un capo che, facendosi interprete del disagio del tempo, tocchi con le sue parole e la sua propaganda i sentimenti esasperati e la disperazione delle masse. E come alla leadership preme dissociarsi da ogni eccesso popolare che possa comprometterne prestigio e interessi tradizionali, così alla popolazione - che poco o nulla ha ormai da perdere - non resta che dissociarsi dai suoi capi ogni qualvolta ne scorga l'opportunità, alla ricerca di nuove strade che portino più in fretta ai cambiamenti di cui si avverte l'urgenza in un clima di crescente tensione e drammaticità.

In questo contesto, in questa atmosfera particolare, il concetto di *jihād* - inizialmente poco o nulla sentito anche per il vivace apporto della popolazione araba cristiana alla causa palestinese - finirà invece col farsi strada fra l'elemento musulmano, anche se in maniera ancora individuale ed estemporanea: la rivolta di al-Qassâm, le bande di guerriglieri che operavano in Galilea e nelle alture circostanti Nabulus, e poi ancora durante la grande insurrezione del 1936. Quasi paradossalmente in Palestina *non si hanno* quei grandi movimenti che si sono visti altrove nel Sudan, nell'Egitto di 'Urâbi, nella Libia della rivolta senussita, nell'Al-

geria di 'Abd el-Qādir, ecc. Nonostante le contingenze ottimali, nella Palestina del primo dopoguerra il concetto di *jihād* non dilaga; la resistenza si accende e divampa con accanimento soprattutto negli anni che precedono il Secondo Grande Conflitto, *ma non ci si batte in nome della "guerra santa"*; i leader non la sostennero, all'interno venne meno la propaganda necessaria alla sua diffusione, mancò l'educazione delle masse a scendere in campo per combattere una "guerra santa"; si combattè una guerra, ma in nome di obiettivi nazionalistici laici.

E qui emerge una dimensione diversa e del tutto particolare della resistenza palestinese. I due concetti di "questione palestinese" e "*jihād*" - oggi sempre intimamente associati - sono essenzialmente frutto del secondo dopoguerra e della creazione dello stato di Israele nel 1948. Le radici affondano negli anni trenta, nelle insurrezioni del 1929, del 1930 e soprattutto del 1936-1939; ma la stretta inscindibile associazione fra questione/resistenza palestinese e guerra santa non è un'associazione interna palestinese, è un concetto "esterno" alla Palestina, e qui indotto e introdotto insieme al tema dei "Luoghi Santi" dell'Islam.

1990 quando la crisi kuweitiana era già in pieno corso - ha posto all'ordine del giorno dei suoi colloqui i Luoghi Santi e la Palestina.

E venendo a quest'ultimo fatto - *ossia ai Luoghi Santi* - si può ben dire che il movimento di opposizione religiosa al colonialismo britannico e al zionismo ha contribuito ad arricchire la dottrina del *jihād* nel periodo moderno-coloniale di un elemento nuovo, molto importante, determinante politicamente ai tempi d'oggi. Negli anni "venti il tema dei Luoghi Santi - caro e tradizionale a tutte e tre le grandi religioni monoteistiche del Levante - fu rispolverato come arma di lotta ideologica e di pressione contro i coloni ebrei e la potenza mandataria loro protettrice. Ma, in ambito musulmano, si è visto come le organizzazioni islamiche abbiano conferito a questo tema una rilevanza nuova, un contenuto universale, che fece sì che la "questione palestinese" finisse con l'identificarsi con la protezio-

ne e salvaguardia dei Luoghi Santi dell'Islam, coinvolgendo "dottrinalmente", "emotivamente" e "politicamente" tutto il mondo musulmano. A questo punto la "questione palestinese" acquistò una dimensione completamente nuova, mondiale.

E si comincerà a fare ricorso alla dottrina del *jihād*. Ma la guerra santa non sarà proclamata e combattuta per la questione palestinese e la creazione di uno stato nazionale palestinese; *jihād* vi sarà - proclamato e predicato - per i Luoghi Santi, in gravissimo pericolo per la aggressione zionista. L'attenzione di tutto il mondo si focalizza così sulla Palestina; intellettuali, politici, uomini della strada - ovunque - si mobilitano; ovunque contribuiscono alla guerra santa - ognuno in proporzione alle sue possibilità, "a piedi o a cavallo" per usare una frase coranica. Manifestazioni di simpatia e di solidarietà hanno luogo in tutto il mondo islamico - dalle Indie Olandesi alle regioni musulmane balcanico-danubiane allo stesso Zanzibar; contributi in uomini, armi, medicinali, viveri e denaro continuano ad affluire in Palestina.

Al-Quds - Gerusalemme - il "Tempio Ultimo" della *isrā'* e del *mi'rāj* di Maometto - diviene lo stendardo di questo *jihād-fard al-ayn*.

Giocando sulla emotività che la religione può suscitare e sulla violenza che certi principi coranici "possono" scatenare, il tema "Luoghi Santi" dell'Islam, sapientemente orchestrato, diviene l'ideologia unificante e unificatrice del mondo musulmano di oggi, una forza che unisce passato e presente, e si proietta nel futuro al di sopra di particolarismi, rivalità familiari, ambizioni personali, forze centrifughe, orgogli etnici... mali endemici del mondo islamico. È un tema che — si è visto ancora oggi — quando viene agitato in moschea o nelle piazze può suscitare terribili ondate di emozioni e violenza: Khomeynī ha istituito in Iran la giornata di *al-Quds*; l'*intifada* in Israele ha raccolto consensi e simpatie in tutto il mondo; il presidente della Siria, Asad, recatosi in visita ufficiale a Tehran nel mese di Settembre 1990 quando la crisi kuweitiana era già in pieno corso - ha posto

all'ordine del giorno dei suoi colloqui i Luoghi Santi e la Palestina.

Tuttavia - all'atto pratico - resta il fatto che l'associazione *jihād* - lotta dei Palestinesi è un concetto dottrinale importato dall'esterno; ossia più indotto dall'esterno e diffuso dall'estero che praticato all'interno della Palestina; la presenza di minoranze cristiane in alcuni stati del Levante ha non poco influito, in quanto il "*jihād*" - se proclamato - sarebbe divenuto un fatto più disgregante che unificante, un'iniziativa che i governi ufficiali non hanno voluto mai prendere, lasciandola agli *ulemā* nelle moschee o alle istituzioni e organizzazioni musulmane come linea politica religiosa "in appoggio" alla politica ufficiale.

* * *

7. E QUANTO PRECEDE PORTA A UNA CONSIDERAZIONE PIÙ GENERALE, CHE SI PUÒ CONSIDERARE CONCLUSIVA DI QUESTO CAPITOLO.

Quattro guerre sono state combattute fra Israele e gli stati Arabi dal 1948 (1948-1949, 1956, 1967 e 1973); quanto alla propaganda di guerra, essa fece appello soprattutto a temi nazionalistici e alla solidarietà araba. Di *jihād* si parlò ampiamente in moschea, ne parlarono gli *ulemā*; durante e dopo ogni guerra, *ulemā*, istituzioni religiose come l'Università di al-Azhar e organizzazioni fondamentaliste non fecero che tuonare contro i Zionisti, invasori ed aggressori dei sacri luoghi dell'Islam. Ma i governi arabi - ad eccezione dell'Arabia Saudita (53) - non lanciarono alcun proclama ufficiale di "guerra santa", anche se - ovviamente - non rifiutarono la propaganda religiosa e le iniziative in tal senso; anzi, incoraggiarono le *fetwā* degli *ulemā* e delle istituzioni religiose nei loro paesi e in tutto il mondo islamico.

Questi sono fatti, e costituiscono una evidenza quanto mai significativa della nuova realtà storica (e strategica) maturata nel mondo islamico col tramonto del colonialismo tradizionale e la nascita di stati "nazionali" indipendenti. La dottrina del *jihād* fu

relegata sempre più dal dominio del politico-militare a quello del religioso, per rientrare nel politico ogni qualvolta ciò aggrada al leader come arma strategica di appoggio propagandistico a obiettivi politico-militari concreti e ben terreni. La dottrina precisa "bi'l-nafs" e "bi'l-sayf" "fi sabīl Allāh", e cioè "con se stessi" e "con la spada" "sul sentiero di Dio"; ma spetta agli uomini di religione, ossia agli *'ulemā'* e alle istituzioni religiose, di manovrare abilmente la dottrina e di "vestirla" sugli obiettivi di guerra - sia che si tratti della lotta per il potere supremo, sia che si tratti di una guerra per l'acquisizione di ricchezze terrene e nuovi territori.

I valori e i principi tradizionali dell'Islam - che pur sembrano, oggi più che mai, in ascesa - si vengono invece capovolgendo. *'Ulemā'* e istituzioni religiose hanno certamente perso quel primato politico-militare al quale erano state addestrate ed educate; stanno scivolando verso un ruolo secondario, di appoggio e di fiancheggiamento della leadership, con la quale ormai difficilmente si identificano.

Era inevitabile che ciò avvenisse. Era inevitabile che quel processo "liberale" di separazione del politico dal religioso - avviato alla fine del secolo scorso - portasse a un parallelo processo di esautoramento degli *'ulemā'*, dei *mufīī*, dei *qādī* e delle istituzioni religiose in genere. È ancora un processo incompleto - e difficile a completarsi sciaraiticamente. E, di fatto, le forze religiose restano una presenza da non sottovalutare proprio per l'ascendente morale che la moschea ha ancora in ogni paese islamico. Sono una forza di pressione. Di fronte alla evoluzione storica della società, la classe religiosa ha finito con l'adattarsi con realismo alle nuove situazioni politiche e sociali, anche per conservare i privilegi tradizionali: dottrina-prassi, un antico discorso. Resta però la piena consapevolezza del potere che essa detiene ancora; "se" e "quando" lesa negli interessi più immediati, ha ben dimostrato (anche assai di recente) di sapere "come" usare questo potere, giungendo perfino a rovesciare governi e situazioni politiche apparentemente solidi e stabili.

E laddove la frattura fra leadership e masse è più profonda, queste forze religiose costituiscono il tessuto vitale connettivo della società musulmana.

Cambiano pertanto anche i contenuti della dottrina strategica.

Con la creazione di stati indipendenti "islamici", si è inevitabilmente ricreata anche la antica diarchia religioso-morale e politico-militare; e con questa si ripropone il problema della leadership, ossia dell'imamato. Il pensiero militare si adegua ai tempi e alle nuove variabili generate dalle indipendenze territoriali; la dottrina del *jihād* - come riformulata nel corso dei movimenti di reazione al (neo-)colonialismo - ha ormai assolto al suo compito originale: quello di ricomposizione di una coscienza e identità culturale, stimolo alla lotta contro i non-credenti, aggressori della *umma* islamica e dei Luoghi Santi dell'Islam; ha affrontato anche i molteplici problemi pratici, finanziari, tattici e di condotta delle operazioni che tale lotta implicava, e vi ha dato una (o molteplici, a seconda delle contingenze) soluzioni. Ma ormai, anche sul piano tecnologico e di condotta delle operazioni di guerra molte-troppe cose sono cambiate. Il *jihād* - nella sua formulazione dottrinale classica - viene confinato a una sfera più ridotta, ridimensionato nei contenuti, nelle finalità e soprattutto nell'impiego, subordinato alla "ragion di stato". Lo si è visto apertamente con il movimento di resistenza palestinese. Viceversa, si pone il problema della "statualità", e, con questo, si pongono anche le questioni della leadership, del comando: politico-amministrativo e/o militare... e il religioso? In ambito islamico, dottrinalmente è un tutt'uno inscindibile.

Gli stati moderni furono perlopiù un artefatto coloniale. Gli stati attuali, con le loro istituzioni, sono perlopiù un artefatto di colpi di stato, rivoluzioni, "libere e democratiche" elezioni. Comunque sia, sono in discussione le istituzioni nella loro globalità. E il pensiero militare contemporaneo ha come suo oggetto proprio questa "globalità" di temi; paradossalmente esso torna alla dottrina sciaraitica delle origini, in cui l'uomo è "religioso" "politico" e "militare" al tempo stesso.

NOTE AL CAPITOLO SECONDO

(1) Ampia ed esauriente trattazione del pensiero "liberale" in India è quello di Wilfred Cantwell Smith - a sua volta esponente della corrente di cooperazione inglese con i "liberali" musulmani in India:

- Wilfred Cantwell SMITH, *Modern Islam in India*, Lahore 1943, n. ed. London 1947.

Il problema della guerra santa in India viene affrontato anche da studiosi interessati a temi più ampi, quali il modernismo, il fondamentalismo islamico ecc. In particolare, si rinvia a:

- GIBB, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947 (si tratta di conferenze tenute dall'Autore nel 1945);

- GIBB, H.A.R. - BOWEN, H., *Islamic Society and the West*, London 1957;

- CRAGG, K., *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh 1965;

- WATT, W.M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London - New York, 1988.

Notevole sull'argomento è il lavoro di:

- HUNTER, W.W., *The Indian Muslims. Are they bound in Conscience to rebel against the Queen?*, 2a ed. Lahore 1974.

Particolarmente rappresentativi del pensiero apologetico indiano sono i lavori di:

- AMEER ALI, *The Spirit of Islam*, London 1922;

- MUHAMMAD HAMIDULLAH, *The Muslim Conduct of State. Being a Treatise on Siyar, that is the Islamic Notion of Public International Law, Consisting of the Laws of Peace, War and Neutrality Together with Precedents from Orthodox Practice and Preceded by a Historical and General Introduction*, 3a ed. Lahore 1953.

(2) Aḥmad ʿUrābī (1814-1911), ufficiale dell'esercito egiziano, esponente della componente araba del paese contro il predominio e il despotismo dell'aristocrazia militare Turco-Circassa che circondava la corte, nel Settembre 1881 guidò una rivolta dell'esercito - appoggiata dai grandi proprietari terrieri egiziani e dai notabili provinciali. Portavoce delle rivendicazioni dei rivoltosi fu il Partito Nazionale (*al-Hizb al-Waṭānī*). Obiettivi immediati della rivolta erano la convocazione di una Assemblea di Delegati (*Majlis al-Nawwāb*) e una Carta Costituzionale che definisse e limitasse i poteri del Khedivé. Si trattava di richieste moderate-riformiste, non rivoluzionarie; circa la posizione nei confronti degli stranieri (presenti in Egitto in numero notevole in posizioni chiave nella amministrazione, economia e finanze, ed esercito), i rivoltosi ne accettavano la necessità per la riforma sociale, economica e tecnologica del paese; si obiettava a che fossero concessi loro troppi poteri e salari esorbitanti. La rivolta ebbe successo, e nel Febbraio 1882 ʿUrābī fu nominato Ministro della Guerra nel nuovo Gabinetto, dove l'elemento Arabo-Egiziano era ora ben rappresentato.

L'influenza e l'ascendente di 'Urābī erano grandissimi in tutto l'Egitto: il monopolio Turco-Circasso nell'amministrazione nell'esercito erano stati spezzati. La situazione si fece ben presto molto tesa, in quanto le antiche classi dirigenti erano ben lontane dall'aver accettato il fatto compiuto, e continuavano ad intrigare con il *Khedivé* e il Sultano Ottomano. Il *Khedivé* ritenne allora che l'unico mezzo per restaurare l'ordine nel paese e impedire ai "rivoluzionari" di 'Urābī di guadagnare troppo potere ai suoi stessi danni fosse quello di chiedere agli Europei di intervenire. Un complotto organizzato dai Turco-Circassi per assassinare 'Urābī fu la scintilla che appiccò il fuoco all'Egitto. Nel Giugno 1882 - dopo altre violente dimostrazioni e disordini anti-Europei - il *Khedivé* si pose sotto la protezione della flotta Inglese: Alessandria fu bombardata pesantemente, mentre l'esercito inglese occupava l'Egitto "per ristabilirvi l'ordine, proteggere le comunità europee di Alessandria e Ismailiyya, salvaguardare gli interessi finanziari e commerciali inglesi, pattugliare il Canale di Suez". La resistenza fu organizzata da Aḥmad 'Urābī, il quale riuscì a mettere insieme un esercito di 25.000 uomini e a raccogliere denaro dalla popolazione per la difesa dell'Egitto e l'equipaggiamento dell'esercito. L'adesione popolare fu notevolissima, e anche l'appoggio dei notabili egiziani; ma i suoi uomini mal addestrati ed equipaggiati - nonostante la saldezza dei loro ideali - non furono in grado di contrastare l'efficiente esercito inglese. E così, dopo due mesi di combattimenti, la resistenza si concluse con la resa il 14 Settembre 1882.

Quando la situazione si era fatta tesa, il Sultano si era affrettato a proclamare 'Urābī un "ribelle" al Governo legittimo. Quando poi gli eventi si svilupparono in una guerra contro gli invasori Europei, allora il *jihād* entrò in gioco. In questa circostanza, la dottrina del *jihād* rappresentò l'arma più appropriata per mobilitare l'opinione pubblica e le masse. E fu estremamente efficace! In tutto l'Egitto gli *ulemā* incitarono alla guerra santa ed esortarono gli Egiziani ad appoggiare l'esercito nella sua lotta contro gli infedeli con ogni possibilità, in denaro, in armi, indiretta partecipazione alla lotta armata. Un proclama ufficiale fu pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale Egiziana l'11 Luglio 1882. Non solo: ma la propaganda di guerra investì anche il *Khedivé* e i suoi sostenitori musulmani. Molti *ulemā* infatti addebitarono l'invasione dell'Egitto da parte degli Inglesi alla condotta "non-Islamica" del Governo e dei suoi sostenitori; questi avevano accettato come loro protettori dei "non-credenti" - infrangendo già così la *sharī'ah* - e ne avevano anche imitato la condotta "infedele" senza prestare più alcuna attenzione ai sacri precetti dell'Islam e alle sue vere prescrizioni; la guerra santa contro costoro era non meno legale di quella contro gli infedeli invasori.

Si trattò di due generi di argomentazioni dottrinali ben precise e fra loro distinte: (1) la classica dottrina della guerra santa contro gli infedeli invasori (in questo caso gli Inglesi); e (2) la guerra santa contro gli "apostati", ossia quei soggetti che pur musulmani avevano finito con il rinnegare i veri principi della Fede asservendosi e imitando i non-credenti. Dopo la soppressione della rivolta di 'Urābī - una rivolta decisamente popolare e a sfondo nazionalista, sia pur moderato: l'elemento Arabo-Egiziano contro quello Turco-Circasso - l'Inghil-

terra tenne l'Egitto con pugno fermo. Solo nel 1919 vi fu un'altra rivolta: ma allora l'ideologia prevalente fu quella nazionalista, e il *jihād* non vi ebbe parte di rilievo.

Su questa pagina di storia, e, in particolare sull'impiego della dottrina del *jihād* durante la rivolta come formidabile arma di "war-propaganda", si vedano le dense pagine di PETERS, R., *Islam and Colonialism - The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague, Paris, New York pp. 74 sgg.

(3) Si tratta di quella stessa classe dirigente Turco-Circasso contro cui si batté Aḥmad 'Urābī in Egitto. Vedi nota precedente.

(4) Gli scritti e le lettere del Mahdī sono stati raccolti in: NA'UM SHUQAYR, *Tārīkh al-Sūdān al-qadīm wa'l-ḥadīth wa jughrāfiyyatuh* (Storia del Sudan antico, della sua tradizione e della sua geografia), 3 voll., Cairo [1903]. Ne esiste anche una seconda compilazione a cura di MUḤAMMAD IBRAHIM AḤMAD ABU SALIM, *Manshūrat al-Imām al-Mahdī*, 4 voll., Khartum 1963-4. Del primo autore si trovano estratti in inglese in: HOLT, P.M., *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898. A Study of its Origins and Overthrow*, 2a ed. London 1970.

Il brano qui riportato è in SHUQAYR, *Tārīkh al-Sūdān* cit., vol. 3 pp. 347-8.

(5) SHUQAYR, *Tārīkh al-Sūdān* cit., vol. 3 p. 134. Questa dichiarazione di "non credenza" non è nuova: duante le guerre fra Impero Ottomano e Persia, fu più volte invocata dal Sultano per giustificare la guerra santa contro i Persiani.

(6) Il rescritto del Sultano Ottomano si trova in SHUQAYR, *Tārīkh al-Sūdān* cit., vol. 3, p. 374. Il testo della *fatwā* rilasciata dalla Università di al-Azhar si trova in: MUḤAMMAD AL-'ABBASI AL-MAHDI, *Al-Fatāwā al-Mahdiyyah fi'l-waqā'ī al-Miṣriyyah*, 7 voll., Cairo 1301 Hg., vol. 2: pp. 28-32. Per una analisi della lotta ideologica fra il Mahdī e gli *'ulemā*', si veda il citato lavoro di IBRAHIM ABU SALIM, *Manshūrat al-Imām al-Mahdī*. Cfr. ancora SHUQAYR, *Tārīkh al-Sūdān* cit., vol. 3 pp. 383-391, 375-383.

(7) V. HOLT, P.M., *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898. A study of its Origins and Overthrow*, 2a ed. London 1970; pp. 109-110; *Idem*, *Modernization and Reaction in Nineteenth Century Sudan*, in P.M. HOLT, *Studies in the History of the Near East*, London 1973, pp. 135-148.

(8) Su questa confraternita religiosa dalla rigida disciplina di tipo militare, la Senūsiyyah, è ancora studio di piena attualità quello di EVANS-PRITCHARD, E.E., *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford University Press, London 1949. V. anche PETERS, R., *Islam and Colonialism* cit., pp. 84 sgg.

(9) Il testo e la traduzione in lingua tedesca si trovano in: GRAEFE, E., *Der Aufruf des Scheichs der Senūsija zum Heiligen Kriege*, in "Der Islam", 3 (1912), pp. 141-150.

(10) *Ibid.*, pp. 144-5.

(11) GRAEFE, E., *Der Aufruf* cit., p. 142. MUḤAMMAD RASHID RIḌA, *Al-jihād fi'l-Islām*, in "Al-Manār", 15 (1912), p. 34.

(12) In questo contesto politico internazionale - alle soglie cioè del Primo Conflitto Mondiale e con le sanguinose Guerre Balcaniche in corso - il Sultano tentò la carta di proclamarsi califfo (riesumando l'antico istituto califfale - cessato nel 1258 con l'uccisione dell'ultimo epigono degli Abassidi ad opera del

Mongolo Hülāgū Khān - vedi sopra) e di auto-proclamarsi protettore di tutti i Musulmani del mondo. Sul piano politico, l'iniziativa del Sultano ebbe scarso seguito, come si vedrà in occasione della "proclamazione della guerra santa" allo scoppio della prima Guerra Mondiale; anche sul piano più propriamente dottrinale, essa fu decisamente contestata come "illegittima" sia da studiosi occidentali sia dalla stessa giurisprudenza musulmana. Si veda in particolare l'articolo di C.A. NALLINO, *Appunti sulla natura del "Califfato" in genere e sul presunto "Califfato ottomano"*, in "Raccolta di scritti editi e inediti", edizioni Istituto per l'Oriente, Roma 1941, vol. 3, pp. 234-254.

(13) AL-SAYYDI MUHAMMAD AL-MAHDI AHMAD IBN AL-SAYYID MUHAMMAD AL-SHARIF IBN AL-SAYYDI MUHAMMAD IBN 'ALI AL-SENUSI AL-KHATTABI AL-HASANI AL-IDRISI, *Bughyat al-musā'id fi ahkām al-mujāhid fi'l-hathth 'ala' al-jihād*, Cairo, 1332 Hg./1913 - 1914 AD, (58 pagine).

(14) *Bughyat* cit., p. 3.

(15) *Bughyat* cit., pp. 35-36.

(16) *Bughyat* cit., pp. 18-22.

(17) *Bughyat* cit., p. 37.

(18) *Bughyat* cit., pp. 40-3.

(19) Testo turco in "Der Islam", 5 (1914), pp. 391-392; trad. tedesca, *ibidem*, pp. 392-393. V. anche "Islamic Quarterly" (*The Ottoman Proclamation of Jihad* in 1914), 19 (1975), pp. 157-163.

(20) Riferimento alla distinzione giuridica fra "dovere collettivo" (*farḍ kifāyah*) e "dovere individuale" (*farḍ 'ayn*) - per cui vedi sopra cap. prece.

(21) Riferimento al precedente versetto coranico "armati con armi leggere, armati con armi pesanti" (Corano, 9:41).

(22) Riferimento alle difficoltà finanziarie di levare tasse supplementari per finanziare la "guerra santa". Era stata una delle questioni principali nella rivolta algerina di 'Abd el-Qādir - per la quale egli era largamente ricorso all'arma delle *fetwā'* per esercitare pressioni morali sulla popolazione musulmana - e nella rivolta senussita in Libia.

(23) Riferimento al versetto coranico 9:32 ("Vorrebbero spegnere la Luce di Dio con gli aliti della loro bocca, ma Dio nol consente: Egli vuol rendere perfetta la Sua Luce, anche se vi ripugnino gli empì").

(24) Si vedano alcuni di questi proclami in "Islamic Quarterly", 19 (1975), pp. 159 sgg.; in "Die Welt des Islam", 3 (1915), pp. 10-18; *et alia*.

(25) JAMAL AL-DIN AL-AFGHANI, *Al-A'māl al-kāmilah*. Ed. e introduzione a cura Muḥammad 'Ammārah, Cairo n.d., p. 368.

(26) Per esempio, Muḥammad Adib al-Jarrah (giudice della Corte d'Appello a Mosul) pubblicò una *risālat* di 88 pagine a sostegno della *fetwā'* sultanale (Mosul, 1333 Hg./1914-1915 AD); Aḥmad Fakhr al-Dīn 'Abdallāh al-Fayḍī, autore di un'opera di oltre 200 pagine sul *jihād* dedicata a Enver Bey, scritta durante le Guerre Balcaniche, ma uscita nel 1917-1918: *Irshād al-'ibād ilā 'l-jhawz wa'l-hihād*, Istanbul 1336 c.Hg./1917-1918 AD; proclami e *fetwā'* da parte di 'ulemā' sciiti del Najaf (in 'Irāq) sono riportati in "Die Welt des Islam", 3 (1915), pp. 51-56; 131-133; 205-213; *Ibidem*: 4 (1916), pp. 217-225; proclami

della Società degli 'Ulemā' Musulmani, sono in "Die Welt des Islam", 3 (1915), pp. 121-125.

(27) Su questi intercorsi, sempre fonte preziosissima è il lavoro di ANTONIUS, G., *The Arab Awakening*, 5a ed. New York, 1965.

(28) Per alcuni esempi si veda SCHEICH ASCHARIF ATTUNISI, *Haqiqat al-dschihad. Die Wahrheit über dem Glaubenskriege*, trad. dall'arabo a cura di K.E. Schabinger, Berlin 1915.

(29) si veda FARUQI, Ziya-ul-Hasan, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, London 1963.

(30) È significativa al riguardo la polemica scoppiata fra HURGRONJE, C.S., *The Holy War made in Germany*, in "Verspreide Geschriften", vol. 3, pp. 285-293; IDEM, *Deutschland und der heilige Kriege*, *ibid.*; e C.H. BECKER, *Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg*, in C.H. BECKER, *Islamstudien. Von Wesen und Werden der islamischen Welt*, Leipzig, 1932, 2 voll., vol. 2, pp. 281 sgg., *et alia*.

(31) Si veda AGERON, Ch.R., *Les Algériens musulmans et la France*, Paris, 2 voll. 1968, vol. 2 pp. 1176 *et infra*; e NIEMEIJER, A.C., *The Khalifat Movement in India, 1919-1924*, The Hague 1972, p. 63; cfr. anche "Die Welt des Islam", 3 (1915), p. 58. Confronta anche PETERS, R., *Islam and Colonialism* cit., pp. 90 sgg.

(32) La corrispondenza MacMahon-Husayn è stata pubblicata in "Oriente Moderno", XIX (1939), pp. 186-200: *La Corrispondenza MacMahon-Husein 1915-1916 per l'entrata in guerra degli Arabi*.

Sui Mandati del Vicino e Medio Oriente, v. avanti cap. successivo e specif. n. 19.

(33) VINOGRADOV, A., *The 1920 Revolt in Iraq Reconsidered. The role of the tribes*, 1941.

Le dichiarazioni e le *fatwā* degli 'ulemā' sciiti durante tutta la rivolta non fanno mai menzione di "jihād". Anche in occasione del colpo di stato del 1941, gli 'ulemā' giocarono un ruolo simile: vedi *Oriente Moderno*, 16 (1941), pp. 293 e 368.

(34) WAINES, D., *The failure of Nationalist Resistance*, in Ibrahim Abu Lughod ed. *The Transformation of Palestine*, Evanstone 1971; vedi anche PORATH, Y. *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918-1929*, London, 1974. I nazionalisti - per evitare un troppo eccessivo afflusso di elementi islamici integralisti durante le elezioni del consiglio legislativo - giunsero a boicottare con ogni mezzo le votazioni e indussero gli *imām* a proclamare che i Musulmani che avessero preso parte alle elezioni dovevano essere considerati alla stregua di "apostati", e pertanto non avrebbero potuto essere seppelliti in cimiteri musulmani: v. PORATH, Y., *The Emergence of the Palestinian National Movement* cit., pp. 149, 153-4.

(35) SIMPSON, J.H., *Report on Immigration, Land Settlement and Development*, H.M. Stationery Office - London 1930 - Cnd. 3686. GOVERNMENT OF PALESTINE, *Report of a Committee on the Economic Condition of Agriculturists in Palestine and Fiscal Measures of the Government in Relation Thereto*, Rapporto Johnson-Crosbie - Jerusalem 1930. Cfr. anche

Oriente Moderno, 11 (1931), pp. 25-27.

(36) Si veda in particolare lo studio di KHILLAH, Kāmil Maḥmūd, *Filasṭīn wa'l-intidāb al-Bariṭānī*, 1922-1939, Beirut 1974. Cfr. anche PORATH, Y., *The Palestinian Arab National Movement, 1929-1939. From Riots to Rebellion*, London 1977.

(37) Sul movimento di al-Qassām si veda sempre PORATH, Y., *The Palestinian Arab National Movement* cit., pp. 134 sgg. KHILLAH, *Filasṭīn* cit., pp. 375-383; e gli studi in *Shu'un Filasṭīniyyah*, 6 (1972), pp. 181 sgg.; *Ibid.* 7 (1972), pp. 267 sgg.

(38) *Annual Report on the Administration of Palestine* - PRO - CO 814-10, pp. 39-40. Si veda anche *Oriente Moderno*, 15 (1935) pp. 640-3, e PORATH, Y., *The Palestinian Arab National Movement* cit., p. 142.

(39) Su tutto il periodo della rivolta si veda *Oriente Moderno*, 15 (1935), 16 (1936), 17 (1937) e 18 (1938). In particolare per i leader delle bande: *Ibid.*, 18 (1938), pp. 236-7. Si vedano anche gli studi sopra citati di PORATH, Y. Naturalmente, la bibliografia è immensa, in larga parte ben nota e scontata. In questa sede ci si limita pertanto a rinviare a fonti documentarie.

Il testo del Libro Bianco britannico del maggio 1939 per la Palestina è in "Oriente Moderno", 19 (1939), pp. 298-304.

(40) 'ABD AL-WAHHAB AL-KAYYALI, *Wathā'iq al-muqāwamah al-Filasṭīniyyah dīd al-iḥṭilāl al-Bariṭānī wa'l-Ṣahūniyyah*, 1918-1939, Beirut 1968, pp. 615-6.

Cfr. anche PORATH, Y. e *Oriente Moderno*, 18 (1938), pp. 557-8. Particolarmente interessante è la versione britannica: *The Report of the Palestinian Enquiry Committee on the Palestinian Disturbances of August 1929* - Rapporto Shaw - London Stationery Office, Cnd. 3530, 1930.

(41) *Report on the Political Situation in Palestine, March 1922*, PRO-CO 733-23; *Report on the Political Situation in Palestine, June 1923*, PRO-CO 733-50. Si veda anche *Oriente Moderno*, 2 (1922-1923), p. 107. Cfr. PORATH, Y., *The Emergence of the Palestinian National Movement* cit., pp. 205-6.

(42) Vedi SIVAN, E., *Islam et Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris 1968.

(43) Vedi *Oriente Moderno*, 8 (1928), pp. 470-1, 526.

(44) KHILLAH, *Filasṭīn* cit., p. 283. Vedi anche il Rapporto Shaw (1930) - cit., pp. 48-9.

(45) V. PORATH, Y., *The Emergence of the Palestinian National Movement* cit., pp. 267 sgg.; KHILLAH, *Filasṭīn* cit., p. 291; KHAYYALI, *Wathā'iq* cit., p. 244.

(46) Vedi *Oriente Moderno*, 9 (1929), pp. 428-430, 526 et infra.

(47) Sulla Conferenza di Gerusalemme del 1931, si veda *Oriente Moderno*, 11 (1931), pp. 526-530. Cfr. anche *Shu'un Filasṭīniyyah*, 25 (Sett. 1973), pp. 119-136. H.A.R. GIBB, *The Islamic Congress of Jerusalem in December, 1931*, in A.J. Toynbee ed., *Survey of International Affairs 1934*, Oxford Univ. Press, London 1935, pp. 94 sgg.; KHILLAH, *Filasṭīn* cit., pp. 326 sgg.

(48) V. *Oriente Moderno*, 13 (1933), p. 619.

(49) *Ibid.*, 13 (1933), p. 618; 17 (1937), pp. 438, 461-2, 501, 540. Si veda

anche: *Government of India to High Commissioner of Palestine, 11 April, 1938*, PRO-CO 733-367. (75156/3).

(50) Vedi *Oriente Moderno*, 17 (1937), p. 540; 18 (1938), pp. 422, 548.

(51) Il *Palestine Information Bureau* nel 1937 pubblicò un opuscolo in cui si dichiarava che il *jihād* era un dovere per tutti i Musulmani per la salvezza della Palestina: *Oriente Moderno*, 18 (1938), pp. 688. Di contenuto analogo era un articolo pubblicato a Beirut, in un quotidiano locale dell'Aprile 1938: *H.M. Consul in Beirut to High Commissioner of Palestine, 11 April, 1938*, PRO-CO, 733-367 (75156/3). Nell'Agosto 1938 due famosi 'ulemā' irakeni emisero *fatwā'* dello stesso tenore: trad. inglese del testo nel Public Record Office, PRO-CO, 733-367 (75156/3). Un Congresso di 'ulemā' siriani avallò le *fatwā'* iraqene: *Oriente Moderno*, 18 (1938), p. 553. Gli 'ulemā' egiziani volevano adeguarsi alla condotta dei "colleghi" irakeni e siriani, ma il Rettore dell'Università di al-Azhar - fidato amico degli Inglesi - esercitò pressioni per una condotta più moderata: vedi *Oriente Moderno*, 18 (1938), pp. 520-521 e i documenti del Public Record Office: *H.M. Ambassador in Cairo to Colonial Secretary, 26 August, 1938* - PRO-CO, 733-367 (75156/16). Dal 1938 gli opuscoli e gli articoli pubblicati per esortare i fedeli a prendere parte al *jihād* dei Palestinesi sono numerosissimi: v. anche PETERS, R., *Islam and Colonialism* cit., pp. 102-103.

(52) *Corano*, 2:58; 7:161; 17:1, 5-7.

(53) Nel 1969 King Fayṣal proclamò il *jihād* contro Israele: *Rābiṭat al-ʿAlam al-Islāmī*, 7 (1969), p. 71.

CAPITOLO 3

RINASCITA ISLAMICA E FONDAMENTALISMO ISLAMICO

1. INTRODUZIONE

Prima di procedere oltre occorre fermarsi su un processo ideologico e politico che - sorto nel secolo scorso - ha avuto sviluppi incredibili fino ai giorni nostri, un processo che è ben lungi dall'aver trovato conclusione e sistematizzazione definitiva, comunemente noto come "fondamentalismo islamico". I suoi influssi sull'evoluzione del pensiero politico-militare sono stati fortissimi.

Sull'argomento, ossia sui movimenti speculativi e dottrinali definiti dall'Occidente "fondamentalisti" per talune caratteristiche, esiste una letteratura molto ricca per qualità e per quantità, sia da parte di studiosi "occidentali" sia da parte degli stessi protagonisti islamici, cui qui si fa rinvio (1). Quanto preme invece evidenziare in questa sede sono alcune linee di questo pensiero, le quali hanno avuto peso determinante nella formazione del pensiero militare moderno e contemporaneo: analizzarne le radici, l'evoluzione successiva e le diverse forme ideologico-dottrinali cui hanno dato vita, in stretta correlazione con il background politico-sociale del momento.

Una corretta analisi del fondamentalismo islamico dovrà necessariamente procedere su due piani, fra loro distinti e tutt'altro che paralleli: quello Islamico e quello Europeo/Occidentale (2). In entrambi, i temi ideologici e culturali si intrecciano spesso

subordinati a forze politiche sia interne che internazionali, e si sovrappongono a esigenze molto concrete di ordine finanziario, economico e sociale. E quindi, per capire le differenti posizioni ideologiche e le relative scelte politiche e istituzionali (scelte che continuano a agitare ed eccitare il mondo islamico sotto la pressione di una domanda crescente di modernizzazione tecnologica e di sviluppo economico e sociale), *in primo luogo* occorre riportarsi a quelle correnti di pensiero che tanto agitarono l'Europa del secolo XIX; *poi*, superati i consueti schemi eurocentrici, occorre indagare come queste ideologie e correnti di pensiero furono recepite dal mondo Islamico, quale fu il loro impatto sulla cultura tradizionale islamica, quali furono le reazioni suscitate. In altri termini, da una parte non è possibile prescindere dagli stimoli e dai movimenti culturali dell'Europa del secolo XIX; dall'altra parte è necessario analizzare anche in che misura quelle ideologie condizionarono l'Islam del secolo XIX, "se" furono da questo realmente capite, e "come" furono rielaborate in un *fatto*, *il quale sarebbe divenuto tipicamente individuale e islamico*.

Una siffatta analisi ci restituirà una molteplicità e una varietà storica e geografica di "fatti" - di cui si farà qui cenno molto velocemente - i quali non possono essere assolutamente ricondotti a una sola categoria, per di più una categoria tipica della cultura "occidentale": quello cioè che gli studiosi occidentali definiscono convenzionalmente come "Fondamentalismo Islamico" (*Islamic Fundamentalism*) - con la sua principale filiazione dell'"Integralismo (o Integrismo) Islamico" (*Islamic Integralism/Integrism*). (*)

A maggior ragione, quindi, onde evitare equivoci di lessico e fraintendimenti di contenuti, è sembrato utile soffermarsi su

(*) Poiché non esiste consenso sul termine migliore da adottare per definire questo processo, è stato deciso di adottare il termine di "Fondamentalismo", in quanto comprensivo di quei movimenti islamici moderni e contemporanei non necessariamente di natura soltanto radicale.

questo tema, metterne a fuoco i diversi aspetti e le varianti, e definire - *sia pure su base del tutto convenzionale e occidentale* - quali significati e quali contenuti culturali e politico-militari si intende dare al fenomeno in oggetto, e quali conseguenze pratiche e dottrinali esso oggi comporti.

2. RIFORMISMO ISLAMICO:

a) Il secolo XIX - Le radici del risveglio islamico

Il secolo XIX, dunque, vede in Europa la nascita e la diffusione di movimenti di pensiero e di ideologie destinati ad avere profonde ripercussioni in molti paesi, compreso il mondo islamico. Ci si riferisce alla eredità della Rivoluzione Francese, al Romanticismo e, intorno alla seconda metà del secolo, al socialismo soprattutto, e al marxismo.

Della *Rivoluzione Francese* si può dire molto brevemente che essa rappresentò una rottura con il passato, mobilitando uomini e nazioni e consegnando al mondo di allora nuovi "modelli" politici, istituzionali e ideologici, i quali rispondevano a esigenze insopprimibili del mondo contemporaneo. "Libertà" "Eguaglianza" "Fratellanza" si traducono in modelli quali monarchia costituzionale, repubblica democratica radicale, repubblica moderata borghese, bonapartismo. Si propongono nuove alternative politiche e sociali: il potere non è più monopolio della sola classe aristocratica, ma, per la prima volta, entra di fatto nelle mani di una nuova classe sociale: la borghesia, che emerge e si impone con prepotenza. È la borghesia delle professioni, la borghesia degli avvocati e dei medici, la borghesia del capitale industriale. Non si trattò di una rivoluzione soltanto dinastica, bensì di una vera e propria rivoluzione sociale, politica e istituzionale. Anche nella guerra provocò una vera e propria rivoluzione, chiamando in causa l'impegno attivo - e le passioni - delle masse. (3)

E questa rivoluzione sarà esportata dalla Francia - o, meglio, dalla borghesia francese - sulla punta delle baionette, e acquisterà un significato squisitamente internazionale che non a caso

verrà recepito da intellettuali e borghesi di altri paesi.

Il *Romanticismo*, dal canto suo, definendo i suoi caratteri nello sforzo di superamento del mondo culturale e concettuale illuministico, mise in primo piano i valori di "sentimento", della individualità in genere e, in genere, della tradizione storica, considerata come rivelazione di disegni provvidenziali e divini. In campo politico, il romanticismo si tradusse anche nella rivendicazione dei diritti degli individui e delle nazioni alla libertà di pensiero e di coscienza, in ribellione contro ogni forma di oppressione, autocrazia, conservatorismo in nome del diritto delle nazionalità alla libertà. In altri termini, il movimento romantico costituì la grande forza culturale che immise nel mondo moderno l'idea di "nazione" e "nazionalità". Si impone il concetto di identità non più su basi religiose, bensì su basi culturali - etniche.

Ed ancora, l'analisi dei "mali" legati alla nuova condizione sociale nata con lo sviluppo capitalistico condurrà alla nascita di nuove dottrine promotrici della fondazione di un nuovo "ordine sociale" attraverso una radicale trasformazione della vita umana. Si tratta delle *dottrine socialistiche*, che cominciarono a circolare nell'Europa dei primi decenni del secolo XIX, e del *Marxismo*.

Le prime furono portatrici di nuovi temi sociali, che rivendicavano sostanzialmente i diritti di una nuova classe sociale, quella dei "lavoratori", ovvero del popolo. Queste dottrine troveranno ampia diffusione in tutto il mondo musulmano, e vi introdurranno principi culturali (e politici) quali "cooperazione" "eguaglianza sociale" "unione" "disciplina" "lavoro" (la "democrazia").

La nuova concezione della storia espressa dal marxismo troverà viceversa scarso seguito nel mondo islamico della fine del secolo XIX; la dottrina coranica rifiuta la lotta di classe. Il materialismo storico è troppo estraneo alle radici culturali islamiche; per di più, la quasi inesistente industrializzazione di quelle aree limiterà la diffusione del marxismo a pochi elementi della *intelligentia* cittadina.

Questi, dunque, sono molto sinteticamente i fermenti intellettuali e i movimenti sociali e politici da cui nacque l'Europa moderna e contemporanea. Anche per il mondo islamico il secolo XIX rappresentò un'epoca di profonde trasformazioni. Per la prima volta, esso si trovò seriamente, direttamente coinvolto nelle vicende europee e nella lotta per il predominio in Asia e in Africa, scontrandosi con la superiorità materiale e tecnologica europea.

E furono questi i canali (ossia la Rivoluzione Francese e il suo messaggio, il Romanticismo, e le dottrine socialistiche) che introdussero nel mondo islamico - con il concetto di "modernizzazione" - anche quei fermenti culturali che, traducendosi in movimenti sociali e politici, finirono con il mettere in moto un processo di ripensamento della propria identità culturale. Si trattò di un processo lungo, graduale e non ancora conclusosi. Tuttavia si può correttamente affermare che esso affonda le radici negli inizi del secolo scorso. Pertanto soltanto riportandosi alle origini di questo processo - sia pure molto schematicamente - sarà possibile comprendere e individuare gli stimoli e le sollecitazioni che hanno portato a determinate trasformazioni sociali e alle conseguenti scelte politiche.

È possibile distinguere - per grandi linee - quattro fasi principali:

1) *Prima metà del secolo XIX*, la quale vede l'apertura del mondo islamico all'Europa e alla cultura europea, e la nascita di una borghesia a base prevalentemente urbana e mercantile. Corrisponde alla nascita dei primi movimenti politici. Catalizzatore di questo processo in Medio Oriente fu la spedizione di Napoleone in Egitto (1798), e l'invio della Missione Gardanne in Persia (1807) per il Medio-Asiatico.

2) *Seconda metà del secolo XIX - Prima Guerra Mondiale*, la quale vede l'espansionismo europeo più sfrenato, in gara per la conquista di sempre nuovi territori e, con essi, di sempre maggiori privilegi politici ed economici. Per il mondo islamico questo periodo corrisponde a un periodo di reazioni "nazionali" in difesa dei valori tradizionali, le quali prendono forma di

movimenti politici - il più delle volte guidati da *'ulemā'* o esponenti religiosi in collusione con la borghesia e la *intelligenza* urbana. Non si può ancora parlare di movimenti popolari, anche se in talune circostanze non mancò l'adesione popolare (il *Mahdī* in Sudan, la rivolta Senussita in Libia, ecc. - vedi cap. precedente); la *leadership* è ancora saldamente nelle mani di una *élite*. È tuttavia intorno all'ultima decade del secolo XIX che le rivendicazioni cominciano a darsi una forma organizzata, e che le insurrezioni non scoppiano più a caso, disordinatamente, bensì sulla base di programmi nei quali si fa esplicito riferimento ai "diritti di ogni nazione" e si invoca una autonomia garantita da una legge costituzionale.

3) *La guerra russo-giapponese (1905 - 1907) - la Prima Guerra Mondiale e il Primo Dopoguerra.* Questa fase segna un'effettiva rottura con il passato. Lo scoppio del conflitto russo-giapponese e la sua conclusione disastrosa per la Russia ebbero serie ripercussioni anche in tutto il mondo islamico, mentre emergevano due nuove Potenze: una asiatica, il Giappone, e l'altra europea, la Germania. Il Giappone era la dimostrazione di una effettiva politica di modernizzazione tecnologica occidentale nella piena salvaguardia dei valori tradizionali: un nuovo modello da essere considerato con ogni rispetto. D'altro canto la sconfitta della Russia da parte del Giappone segnava anche il crollo del mito della indiscussa superiorità militare europea. Mentre la Germania - per questo stesso mondo - rappresentava una valida alternativa alla morsa in cui le tradizionali potenze coloniali stavano sempre più stringendo - e strangolando - le aspirazioni autonomistiche e nazionalistiche delle popolazioni musulmane, che esse controllavano saldamente o con la conquista, o per mezzo di "protettorati", o con altre forme: la Germania era una potenza "non coloniale", la quale poteva offrire tecnologia ad alto livello, capitali, istruttori militari e ufficiali di prim'ordine, senza avanzare in cambio pretese o rivendicazioni territoriali (4).

La prima Guerra Mondiale e la riorganizzazione territoriale che seguì al crollo dell'Impero Ottomano *segnò la fine di un altro mito*: quello della (promessa) indipendenza territoriale e della

liberazione dalla "protezione" e dal "patronato" dell'Europa, e, con essi, la fine dell'asservimento economico agli interessi economici, militari, strategici stranieri.

Questa fase segna - per il mondo islamico - l'inizio di una vera e propria lotta per l'indipendenza, in cui i toni e gli atteggiamenti divengono sempre più anti-europei. L'obiettivo non è più quello di una autonomia garantita da una legge costituzionale; l'obiettivo diviene quello della completa indipendenza. Movimenti "nazionalistici" e "rivoluzionari" presero piede in un pò tutto il mondo islamico, mentre *'ulemā'* e *intelligentia* si adoperavano con successo per dare alla lotta politica e militare una solida base ideologica, che potesse coinvolgere e mobilitare la grande massa della popolazione - ancora largamente analfabeta e relegata in miserabili condizioni di vita.

Questa - per somme linee - era la situazione alla vigilia della Seconda Guerra Mondiale.

4) *La Seconda Guerra Mondiale e il dopoguerra* segnano l'inizio di una nuova fase, più operativa, in cui si definiscono le forze politiche (e militari) in campo, e i movimenti nazionalistici si vengono organizzando in veri e propri partiti politici con precisi (più o meno) programmi e contenuti (vedi paragrafo seguente).

b) *La Seconda Guerra Mondiale e il dopoguerra: stimoli nuovi e nuovi rapporti di potere interni e internazionali.*

La *Carta Atlantica*, lo *Statuto delle Nazioni Unite* e la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* poi, riconsacrarono solennemente i principi della libertà e dell'autogoverno per tutti i popoli. Non solo, ma anche sul piano culturale si era ormai compiuto un lungo processo di revisione di quei principi che avevano dominato nel secolo precedente e fino al periodo bellico: le teorie ottocentesche (ancora accettate da talune correnti di pensiero del primo dopoguerra) relative a un privilegio - o a una tara d'origine - che in passato avevano legittimato la superiorità di una razza sull'altra, ora vengono smentite non soltanto sul piano tecnico e scientifico, ma anche su

quello politico. L'accettazione di quel principio di "diritto di dominio" o di "missione del dominatore", e di una corrispondente condizione di assoggettamento, non appare più ammissibile. Il godimento dei diritti civili e politici - e, di conseguenza, il godimento della libertà individuale e collettiva - diventa un denominatore comune per tutti gli Uomini.

Da questo momento le tradizionali potenze coloniali devono concentrare la loro attenzione sulle formule più idonee per completare - e avviare, in taluni casi - un processo di decolonizzazione; contemporaneamente, si fa più urgente anche il problema delle relazioni fra Europa e collettività europea da un lato, e territori e popolazioni musulmane dell'Asia e dell'Africa dall'altro. I rapporti sono destinati a trasformarsi da rapporti di autorità in rapporti di "collaborazione" su un piano pariterico, e la *dipendenza* a diventare *indipendenza* prima, e *interdipendenza* poi *in un contesto internazionale*. Di conseguenza, sotto la pressione di forze nuove interne ed esterne, l'emancipazione politica di molte regioni riceve una dinamica acceleratrice.

Fra queste *forze esterne* si possono annoverare: 1) le *Nazioni Unite*, le quali presentano un massiccio fronte anticolonialista; 2) il *Comunismo*, il quale intensifica il suo appoggio ai movimenti di emancipazione e liberazione in funzione ideologica sul piano formale (anticolonialismo, anti-imperialismo, anticapitalismo: sono gli slogan su cui batte principalmente la propaganda comunista), in funzione decisamente anti-occidentale sul piano pratico (5); 3) l'*organizzazione sindacale* - ancora incipiente - la quale comincia però ad inserirsi come formidabile elemento di sostegno ai movimenti di emancipazione (e/o ai relativi partiti politici), e talvolta si confonde con essi (6).

Sono queste dunque le principali "forze esterne" che urgono anche sul mondo islamico del secondo dopoguerra.

Non solo, ma il comunismo ebbe ripercussioni laceranti in molti territori, soprattutto in quelli che si venivano aprendo ai contatti con l'esterno in conseguenza del loro avviamento all'autogoverno. Gli orientamenti programmatici per la lotta al colonialismo

erano stati formulati per la prima volta da Lenin nel 1920; trovarono quindi forma organica nel celebre scritto di Stalin: "Il marxismo e la questione nazionale e coloniale"; furono aggiornati ed ebbero applicazione efficace a partire dal 1947. Ed inoltre, l'organizzazione difensiva atlantica e l'aperta frizione Est-Ovest segnano il passaggio - sempre nel secondo dopoguerra - dalla fase più largamente propagandistica alla fase di azione diretta e concertata. Il comunismo si mimetizza nei cosiddetti "Fronti Uniti" e si infila nei movimenti nazionalistici; fa ricorso alle organizzazioni internazionali di massa operanti sotto il suo controllo e sotto la sua ispirazione; mobilita gli studiosi e la *intelligentia* locale; in particolare mobilita gli orientalisti sovietici e redige piani quinquennali per lo studio della storia, della etnologia, della sociologia, dell'economia, della cultura in generale del mondo islamico.

Istituisce e riorganizza Università e Istituti per accogliervi e istruirvi un numero sempre più importante di africani e asiatici provenienti dall'area islamica, creando così una classe di "tecnici" e di "uomini di governo" legati a Mosca, potenzialmente in grado di assumere e di gestire il potere nei paesi di nuova indipendenza. E - ultima arma, ma non per questo meno efficiente - fa ricorso al sistema degli aiuti e della assistenza economica e tecnica per inserirsi nel processo di edificazione di stati nuovi.

Ma anche all'interno dei territori musulmani stanno avvenendo in questi stessi anni cambiamenti sostanziali. Se ne è già in parte accennato. La propaganda diffusa dalle "potenze totalitarie" contro le "corrotte demoplutocrazie", i disordini che lacerarono lo stesso Occidente durante la Seconda Guerra Mondiale, nuove e rinnovate promesse ai Paesi Musulmani - mai mantenute — rivendicazioni sociali che agitarono lo stesso mondo occidentale, contribuirono in maniera definitiva a trasformare quei sentimenti di insoddisfazione e intolleranza in aperta rivolta.

Quelle idee di rinnovamento sociale, che avevano cominciato a circolare già nell'immediato periodo pre-bellico, presero forma

di precisi impegni politici e di precisi programmi istituzionali. Cambia la stessa tecnica dei movimenti/partiti politici - presa in prestito dai paesi dell'Occidente e trionfata nel primo dopoguerra - e, con questa, cambia anche il concetto di "nazione" - quale diffuso dai primi leader islamici "liberali" - ispirato a principi di coesione culturale ed etnica nella netta separazione fra politica e religione. Si assiste alla progressiva trasformazione sociale ed economica delle strutture dei singoli paesi, già promossa da anni dalle stesse potenze coloniali attraverso l'impostazione dirigista dei Piani di Sviluppo; si accentua il fenomeno dell'urbanesimo - con relativi gravissimi problemi di ordine interno (si è visto ad esempio in Palestina - uno fra i tanti campi di battaglia del secondo dopoguerra); l'uomo politico e l'uomo di cultura si vengono sostituendo ai capi tradizionali, e con ciò si viene sempre più affermando il principio di "meritocrazia", di "capacità personali", rispetto al concetto di "ereditarietà". Questi e altri cambiamenti ancora vengono a rivoluzionare le antiche strutture e il tessuto connettivo della tribù, del clan e della famiglia.

È la stessa società che entra in crisi.

I movimenti nazionalistici - e i loro ispiratori - si trovarono a dovere fronteggiare una realtà sociale in rapidissima trasformazione; in quasi nessun territorio il processo è pacifico, spesso esso ha portato a delle vere e proprie spaccature - quasi sempre rivelatesi insanabili - fra classi sociali e fra generazioni.

Specchio di questa situazione è la nascita, la proliferazione di movimenti e di partiti politici in risposta alla crisi della stessa società locale, la cui aggressività e la cui consistenza sul piano politico e delle rivendicazioni si farà sempre più evidente. Da un lato si avranno le tradizionali classi e i tradizionali partiti conservatori - i cui interessi continuano ad essere strettamente legati e agganciati a quelli delle Potenze Occidentali, con le quali si vuole evitare la rottura proseguendo su linee politiche ormai superate; in questi ambienti non vi è nessuna sensibilità per le nuove forze politiche e sociali, che ormai premono alle spalle con crescente insistenza... e violenza. Dall'altro lato, si ha il

consolidamento e la strutturazione delle nuove aspirazioni politiche: ed è in questo contesto e in questo momento storico che le *forze militari* si organizzeranno ed emergeranno al potere.

Comunque sia, tutti questi giovani e nuovi movimenti e/o partiti politici poggiavano sulla *evocazione della mitica età dell'oro*, di un passato in cui regnava la libertà e lo stato si reggeva su tradizioni (e forze tradizionali) autoctone. È un passato che non si concepisce tuttavia come un cammino a ritroso nel tempo; bensì come spinta in avanti, come ricostruzione in senso progressista dei valori culturali (storici, sociali, politici, istituzionali, speculativi - ovverossia religiosi in senso lato per l'Islam) del passato. Essi cercheranno di dare alla politica, ai sindacati, alla cultura, alla meccanica economica, ai nuovi istituti e alle nuove istituzioni, una impronta "nazionale" ("etnica" o "religiosa"? E questo sarà uno dei quesiti principali non ancora evaso); in pratica *cercheranno di disancorarsi da ciò che hanno assimilato dall'Occidente - servendosi tuttavia delle stesse strade che l'Occidente ha loro insegnato - trasformando però il tutto in un nuovo "modello", più congeniale e consono alla mentalità locale e alle masse.*

Entrano di prepotenza sulla scena politica (e militare) "*le masse*", non soltanto come forza d'urto indisciplinata, bensì come forza di pressione, forza politica educata ed addestrata. Si è anche accennato al ruolo che il religioso ebbe (e ha tuttora) proprio in questa opera di "contatto", "educazione" e "controllo" delle masse della popolazione.

Durante la Seconda Guerra Mondiale ancora una volta - e forse per l'ultima volta - è l'Inghilterra a giocare il ruolo di protagonista nel Mediterraneo Orientale, e a imporre le scelte politiche. Gli stati ex-mandati raggiungono sì l'indipendenza territoriale, ma è, all'inizio, soltanto una "indipendenza britannica" fortemente limitata dagli interessi economici e militari inglesi nel Vicino e Medio Oriente anche dopo la liquidazione dell'Impero Indiano nel 1947. Quanto alla Francia, non è affatto "indipendenza" (nel Maghreb sarà ancora un lungo e travagliato

cammino); e se "indipendenza" fu (come in Siria e Libano), sarà sempre un'indipendenza imposta con la forza dei cannoni da altre potenze occidentali. Nel complesso, ancora una volta - e forse per l'ultima volta - si assiste al sopravvento del tradizionale interesse inglese per "la via dell'India"; ma anche in Inghilterra le vedute politiche cambiano, e a questo tradizionale *leit motiv* si affiancano altri interessi e preoccupazioni: anzitutto l'obiettivo di una politica di *containment* nei confronti delle pressioni sovietiche in questo delicato settore, pressioni che si vengono manifestando in maniera sempre più evidente attraverso stimoli ideologici - e quindi rivoluzionari-sovversivi - e "aiuti" ai popoli amici del mondo islamico (politica che troverà le sue prime realizzazioni nel corso della crisi persiana e della repubblica curda di Mahabad, e nei tentativi di tornare a stabilire un controllo sovietico sugli stretti a Istanbul). Ma nello stesso tempo Londra si viene orientando verso il *containment* di un altro pericoloso concorrente; non è più la Francia — per secoli l'altro grande interlocutore nelle vicende islamiche — ormai impegnata a fondo in Viet Nam e in Algeria per salvare gli ultimi bagliori dell'impero coloniale francese; si tratta viceversa dell'antico alleato bellico: gli Stati Uniti, la cui presenza e influenza ideologica ed economica nei territori dell'Islam erano divenuti di anno in anno un pericolo non meno imminente della presenza sovietica.

Inizia ormai *il grande gioco dei "mercati"* che, in maniera spesso molto cinica, ha luogo sulla testa degli stati neo-indipendenti. E questi non hanno certamente né la forza militare, né la stabilità politica, né l'indipendenza economica per sottrarsi al "grande gioco", il grande gioco *soprattutto del petrolio*, la cui importanza vitale era balzata alla ribalta durante la Seconda Guerra Mondiale e stava divenendo "totale dipendenza" per le industrie di tutto il Mondo.

E in questo gioco, interessi diversi, protagonisti diversi interverranno, si aggroviglieranno con le vicende interne degli stati ex-protetti, ex-mandati, ex-colonie, aprendo un capitolo nuovo nella storia locale e delle relazioni internazionali.

L'arma ideologica diverrà sempre più un'arma politica di rottura, e poi anche militare. Dalla tanto sospirata e combattuta indipendenza i nuovi stati islamici rischiano di precipitare verso una nuova e ben più pericolosa dipendenza, cui gli asiatici avevano dato la denominazione ed etichetta di "neo-colonialismo".

Nel mondo islamico d'Asia e d'Africa questa fase - che si può dire inizi già nell'immediato dopoguerra e con le neo-indipendenze - segna anche il *tramonto della tradizionale supremazia britannica e francese*.

E il *risveglio islamico* - nelle sue molteplici espressioni riformistiche - indubbiamente giocò, e gioca tuttora, un ruolo di primo piano nel sovvertimento dei tradizionali valori e delle forze politico-militari (interne ed esterne) tradizionali. È il processo che la letteratura in lingua inglese definisce come "The Islamic Revival" o "Islamic Revivalism".

3. IMPEGNI E PROGRAMMI POLITICO-ISTITUZIONALI DEL RIFORMISMO ISLAMICO

a) *Le premesse.*

La spedizione francese in Egitto (1798) comprendeva, oltre a un corpo di spedizione militare, anche esperti nei più svariati settori: ingegneri per la costruzione di strade e ferrovie, e per lo studio e costruzione di sistemi irrigui "moderni"; ingegneri portuali; geologi; botanici; studiosi della "cultura" egiziana in generale. La Francia - uscita dagli schemi dell'Illuminismo - aveva ormai sviluppato una nuova visione del mondo, una visione di riscoperta delle antiche civiltà studiate "dall'interno", attraverso la loro stessa lingua, la loro letteratura, le loro tradizioni. Per l'Europa (non soltanto per la Francia) si apre una nuova epoca culturale (e politica); la "Orientalistica" acquista una sua dimensione scientifica e domina nei principali centri culturali europei (Londra, Parigi, Leida, Mosca, Torino, Napoli ecc.);

vengono istituite cattedre apposite per lo studio dell'Oriente, si creano istituti e biblioteche specialistiche.

Ma anche per il mondo islamico (e non soltanto per questo) la presenza di tecnici francesi su suolo egiziano - come la breve incursione francese su suolo siriano e la successiva missione in Persia - furono destinati ad avere effetti ben più duraturi dei pochi anni della loro permanenza (7).

Anzitutto, determinò l'apertura di questo mondo islamico alla cultura della nuova Europa, una cultura che assunse però sin dall'inizio dimensione francese. Anche se nei decenni a venire altri paesi europei avranno larga parte nelle vicende del mondo islamico, si può tuttavia ben dire che la borghesia colta continuerà a parlare francese, a guardare e a studiare a Parigi, e Parigi continua ad essere il rifugio di tutti gli esuli e i transfughi del mondo islamico (fino ai giorni nostri). E la lingua francese non sarà soltanto espressione di una precisa classe sociale, bensì il veicolo attraverso cui entreranno nel mondo islamico quelle correnti culturali e ideologiche - di cui si è sopra accennato - che tanto animavano la Francia (e l'Europa) dell'Ottocento e che tanto incideranno sulla formazione e maturazione di una coscienza "nazionale" e sociale islamica (8).

Ma non fu questo il solo effetto dell'avventura napoleonica in Asia. Sempre sul piano culturale, essa *innescò un processo di "reazione" alla cultura europea*; in particolare proprio l'"orientalistica" e gli orientalisti europei saranno oggetto di violenti attacchi da parte di studiosi musulmani, considerati il vero ed ipocrita veicolo della colonizzazione europea, tendenziosi divulgatori di realtà inesistenti, asserviti agli interessi materiali dell'Occidente colonizzatore per dare dell'Islam una immagine distorta e falsa, e giustificare gli interventi, gli attacchi, le aggressioni anche militari dell'Occidente Europeo contro i Musulmani e il territorio islamico. Si è già accennato a questo fenomeno, come si è accennato alla replica in ambito islamico. Nel processo di "riscoperta di se stesso" l'Islam risponderà alla "orientalistica" europea con un filone letterario "apologetico",

destinato a dare al mondo dei noncredenti quella che l'Islam considera la sua vera immagine. E poiché l'immagine che l'Europa predilige dell'Islam è quella di un Islam aggressivo, sanguinario, fanatico ed arretrato, ecco che studiosi islamici si affanneranno a raffigurare un'immagine ben diversa: quella di un Islam "pacifico", che attacca soltanto se aggredito per la difesa della vita e dei beni della comunità dei credenti. E si è visto - e si vedrà ancora - quanto questo filone letterario inciderà "anche" sul pensiero militare vero e proprio (9).

Sul piano più propriamente politico, la spedizione francese in Egitto determinò l'avvento al potere di una nuova "dinastia", che rese l'Egitto autonomo dall'Impero Ottomano e lo avviò a una rapida modernizzazione: *primo esempio di sviluppo tecnologico in senso europeo legato a una élite militare* (10).

Per la prima volta in ambito islamico si ha un impatto diretto fra tecnologia europea e tradizione culturale locale, un impatto che indubbiamente avviò un processo di "modernizzazione" che - andando di pari passo con i nuovi stimoli culturali - finì con il dar vita a nuovi fermenti sociali e politici che porteranno - sia pure molto lentamente e gradualmente - alla formulazione di impegni e dottrine ben precise. Emergerà - e si imporrà - una *classe militare di estrazione medio-borghese, locale e non legata agli interessi delle potenze colonizzatrici*, espressione delle nuove esigenze del tempo, alla quale i successivi movimenti riformistici - religiosi e non - dovranno comunque necessariamente fare capo, a volte con successo a volte destinati al fallimento, spesso condizionati dagli interventi stranieri e dalla situazione internazionale.

È un processo che nasce in Egitto, in conseguenza della spedizione napoleonica; ma dall'Egitto si irradia in altri territori dell'area islamica, in Siria, in Iraq e altrove ancora, a oriente come ad occidente.

Si è parlato di *superiori interessi delle Grandi Potenze e della "loro" ragion di stato*. Ebbene, per quanto riguarda i paesi medio-asiatici la spedizione napoleonica provocò un'altra impor-

tante reazione - questa volta appunto in campo internazionale. Si ebbe cioè un'immediata energica reazione dell'Inghilterra, sempre preoccupata della salvaguardia della sua colonia asiatica, cui seguì alcuni anni più tardi l'altrettanto deciso intervento della Russia, sempre vigile agli avvenimenti nel Mediterraneo Orientale. E così, il Medio-Asiatico divenne per oltre un secolo uno dei teatri di confronto - e di scontro - fra colossi europei.

Ma Inghilterra, Russia e Francia non rappresenteranno soltanto l'Europa, il volto violento e seduttore al tempo stesso del colonialismo e del capitale dell'industria, della tecnologia e della "modernizzazione". Esse rappresenteranno anche modelli differenti di vita e di scelte istituzionali, che andranno di pari passo con le nuove esigenze legate allo sviluppo: monarchia liberale e costituzionale da un lato, monarchia autocratica e assolutistica dall'altro, repubblica con tutte le sue varianti costituzionali dal terzo.

La transizione dal feudale al moderno non poteva certamente avvenire senza contrasti interni. Soprattutto i nuovi temi di "sviluppo economico e sociale" si trovarono a cozzare con i privilegi consolidati di un'aristocrazia quasi ovunque del tutto sorda a istanze di "apertura culturale", di "riforma fiscale e del sistema di tassazione", di "riforma agraria e redistribuzione delle terre", di "riforma militare e del sistema di reclutamento e addestramento", e in genere di risanamento delle numerosissime situazioni di ingiustizie sociali che il vecchio sistema aveva generato.

Si è visto nel capitolo precedente come - alla base di quasi tutti i movimenti di reazione - fossero per l'appunto istanze di questa natura. Il malcontento era diffuso - e ciò spiega l'adesione di così larga fascia della popolazione; ferma sostenitrice di queste istanze fu la classe borghese, di cui l'impatto diretto con l'Europa aveva determinato la nascita. Si trattava di una borghesia a base prevalentemente urbana e mercantile, ancora molto debole nella prima metà del secolo XIX, ma già sensibile alla necessità di riforme interne. Si trattava però ancora di un numero molto esiguo di "europeizzati" e di intellettuali, e - giova sottolinearlo

ancora - soprattutto in area egiziana e levantina si trattava in larga misura di elementi arabo-cristiani ed ebrei. Una borghesia che non esitò ad agire attraverso fogli di stampa, giornali, riviste, dando vita ai primi movimenti riformisti a sfondo costituzionalista su modello occidentale. Si trattò di una élite urbana, il cui peso politico era assai limitato, la cui "voce" giungeva soltanto a pochi dato l'altissimo grado di analfabetismo, il cui contatto con la massa della popolazione era quasi nullo; ed i modelli di sviluppo proposti, come le soluzioni politico-istituzionali avanzate, erano ancora del tutto estranee alla tradizione culturale islamica. Soltanto quei movimenti a contenuto religioso - incardinati sui principi classici della *sharī'ah* e sostenuti dalle forze religiose - riuscirono ad avere un seguito di massa imponente e a mettere in crisi l'antico sistema. *Unica eccezione restò l'esempio egiziano e la sua élite militare*; ma di questo si tornerà a parlare più avanti.

b) Progresso ed eredità culturali: la lotta per una carta costituzionale.

Intorno alla seconda metà del secolo XIX si venne così determinando un clima di tensioni e di aperta opposizione alla classe dirigente. Le poche riforme introdotte - o strappate - trovarono l'appoggio incondizionato dell'emergente borghesia, mentre l'Europa - in piena espansione industriale e in cerca di nuovi mercati - accelerava nelle sue colonie il processo di "modernizzazione" (per lo più finalizzato alle proprie esigenze) costruendo nuove reti di comunicazione, linee telegrafiche, ed aprendo nuove vie commerciali. Nasce e si diffonde sempre più il gusto per l'Europa; l'importazione di beni di lusso e manufatti dall'Europa aumentò in misura sfrenata, a tutto danno - come si è visto - delle giovani industrie nazionali e della produzione artigianale che - non più orientata verso un mercato estero - ripiegò su un mercato interno sempre più povero (fonte di gravi malcontenti, come si è visto in India e in Palestina).

In questa situazione di confusione interna e di disagio internazionale, *quei fermenti di rinnovamento politico e sociale che avevano cominciato a circolare nella prima metà del secolo, presero forma*

di impegni precisi e di programmi politico-istituzionali, e le posizioni delle diverse componenti sociali e dei diversi gruppi politici assunsero atteggiamenti più precisi e definiti.

Al vertice, nei paesi di dominazione turca, si ha la vecchia classe dirigente, la quale si arroccò sui principi del più rigido assolutismo (11). Di fronte e di contro si schierò la borghesia, i cui interessi economici e mercantili erano sempre più danneggiati dalla politica del crescente indebitamento con l'estero a scapito della produzione nazionale.

Ma si trattò pur sempre di una borghesia per lo più cittadina e mercantile, di educazione europea, imbevuta di dottrine e di ideologie europee, quali "nazionalità" "liberalismo" "costituzione" "riforme sociali" "sviluppo economico". Si tratta di temi e di istanze venuti dal di fuori, importati, non germogliati storicamente e culturalmente nella società locale e nella tradizione culturale locale. Si trattava di dottrine già di difficile assimilazione per la stessa classe borghese; per le masse divenivano del tutto incomprensibili e completamente estranee.

Fu a questo punto che nella lotta per l'autonomia e per la possibilità di uno sviluppo economico e sociale in ambito politico-istituzionale si inserì un nuovo elemento ideologico: la tradizione islamica.

Nella seconda metà del secolo XIX, sulla scia di agitatori politici come Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897) e Muhammad ʿAbdūh (1849-1905) (12), letterati, ʿulemā' e uomini di dottrina in senso lato intrapresero una intensa attività di riflessione culturale. Il Corano e i testi sacri dell'Islam furono riletti e ristudiati, ripensati "secondo il loro spirito originario", sfrondati da "tutte quelle sovrastrutture devianti" che si erano venute accumulando nel corso dei secoli alterandone la primitiva purezza e il messaggio originale. E si è visto come alla base di tutti i movimenti di reazione che insanguinarono il mondo islamico nel secolo XIX e nella prima metà del secolo XX, vi furono sempre messaggi religiosi indirizzati alla "comunità dei credenti" in nome dei veri principi sciaraitici, quei principi che le sovrastrut-

ture dottrinali di secoli di dominî stranieri avevano alterato e distorto (13).

E si è anche visto l'intenso lavoro della dottrina (*'ulemā'*, *qāḍī*, *mufī*, sapienti in generale) per riportare alla luce il messaggio originario di Dio attraverso il suo Profeta Maometto. *Fetwā'*, opuscoli, scritti si riversarono sui fedeli (e sui non-fedeli) per illuminare, per spiegare il vero contenuto del messaggio coranico, e per raccomandare ai credenti il vero comportamento (giuridico) verso Dio e verso gli uomini (14).

Sul piano più strettamente politico-sociale, questo intenso travaglio dottrinale portò a dei risultati gravidi di conseguenze: temi che tanto agitavano l'Europa, e che tanto avevano agitato l'Europa delle rivoluzioni e delle costituzioni, erano già contenuti nel Libro Sacro per eccellenza; la "giustizia", l'"eguaglianza sociale", l'"armonia", la "collaborazione e cooperazione fra individui di una società per il benessere della comunità" erano già stati predicati da Maometto nel secolo VII; erano alla base di tutta la dottrina islamica sin dalla nascita dell'Islam stesso e dalla fondazione dello stato islamico; erano principi religiosi e pertanto politici al tempo stesso; erano altresì inviolabili norme giuridiche, come dimostrato dalla storia dell'Islam. Su questa linea di ripensamento dottrinale furono richiamati i principi classici del diritto ortodosso - così trascurati soprattutto in area di dominio turco a favore della consuetudine locale (*'urf*) - un diritto che poneva a fondamento di ogni potere politico un contratto fra il popolo e i suoi capi liberamente scelti ed eletti.

I prestiti intellettuali europei cominciano a essere guardati con sospetto prima, e con aperta ostilità e condanna successivamente. L'Islam è già di per sé una dottrina - una ideologia - quanto mai completa e perfetta, moderna e sempre attuale per la sua stessa perfezione "divina". Ed infatti, quei principi, quelle istanze morali, politiche e sociali che l'Europa viene sbandierando ed esportando in tutto il mondo, si trovano già nel Corano e nei testi sacri dell'Islam.

Gli stimoli ideologici europei indubbiamente fornirono agli intellettuali musulmani una formidabile chiave di lettura per un

ripensamento in chiave attualistica della loro stessa tradizione culturale.

Nasce una letteratura ricchissima sull'argomento; si organizzano movimenti di pensiero (e sovente a contenuto anche politico), nei quali - si è visto - anche il tema "guerra" trova ampio spazio e trattazione (15). Il più delle volte è la prassi - le molteplici situazioni di fatto - a condizionare o a influenzare la dottrina: in India si cerca un'intesa con la potenza coloniale, in Libia vi è rottura con l'aspirante potenza coloniale, in Egitto la rottura ha luogo con un'altra potenza islamica, e così via. Le correnti sono molteplici, e oscillano dalla massima moderazione all'intransigenza più assoluta. E anche le varianti storiche e geografico-culturali delle insurrezioni armate, delle rivolte, dei conflitti che scoppiano sono moltissime. Per ripetere con Luttwak, si può ben affermare che "ogni esperienza di conflitto è qualcosa di unico, il prodotto di una irripetibile convergenza di aspirazioni politiche, di emozioni, di limitazioni tecniche, di mosse tattiche, di schemi imperativi e di situazioni geografiche" (16).

Nonostante la frammentazione di questo "risveglio" dottrinale in una molteplicità di correnti spesso fra loro in aperto contrasto (non soltanto dottrinale), tuttavia, in questa prima fase, l'Islam si trovò praticamente concorde nel considerare la "costituzione" (*mashrūṭeh*) come lo strumento più idoneo per la realizzazione degli obiettivi di rifondamento del potere politico, di limitazione del potere autocratico, di sviluppo e di giustizia sociale.

Si trattò certamente di una svolta politica molto importante, il frutto di una elaborazione ideologica in ambito islamico, condotta su basi squisitamente filologiche ed erudite, che conferì ai suoi "ideologi" prestigio e autorevolezza indiscutibili.

Ma in questa svolta entrò un fattore senza precedenti che - di fatto - segnò l'inizio di un'epoca nuova: *la Moschea*.

Prima dell'introduzione dei mezzi di comunicazione di massa, anche negli angoli più remoti del mondo islamico dei mezzi di comunicazione di massa, la moschea era il solo strumento per

stabilire e mantenere un rapporto con la massa della popolazione: "tutta" la popolazione, non solo e non necessariamente la *élite* colta, bensì il proletariato e sotto-proletariato urbani (una massa di diseredati, disoccupati e affamati), la classe contadina (la maggioranza della popolazione in area islamica, in paesi ancora arretrati e a base economica prevalentemente agricola, una massa di gente esasperata ed oppressa da una indiscriminata politica di sfruttamento della terra e da un regime fiscale sempre più insostenibile), e l'artigianato (in grave crisi quasi ovunque per la concorrenza della "industrializzazione" europea e la sfrenata politica di "importazioni").

Orbene, la moschea costituì l'unico mezzo attraverso cui i leader religiosi (e politici) potevano avere un contatto con la massa della popolazione, comunicare direttamente con essa. Facendo leva sui sentimenti religiosi, ancora profondamente radicati tanto più radicata era la miseria, fu così possibile diffondere sistematicamente, capillarmente, idee, ideologie e dottrine in ogni angolo del *Dār al-Islām*, in città e in villaggi, fra le genti nomadi e la società tribale.

In questo modo - e per questa popolazione - gli *'ulemā'* poterono presentare l'Islam come la vera tradizione culturale, l'unico elemento di effettiva coesione nazionale contro gli abusi della ambigua aristocrazia locale e lo sfruttamento degli stranieri.

In questo contesto - e per questa popolazione - la moschea, unico mezzo di informazione e comunicazione di massa, divenne il centro del risveglio islamico per una massa analfabeta, incolta, impoverita e arretrata, con quelle connotazioni e con quei contenuti che i *leader* del momento assunsero come base spirituale di un Islam rigenerato. *La moschea divenne pertanto il centro del potere reale*, un potere che essa detiene ancora oggi, e che i moderni mezzi di comunicazione di massa non sono riusciti a scalzare.

Il contatto diretto che gli *'ulemā'* avevano con le masse popolari attraverso la moschea conferì loro un'influenza fortissima, e diede al movimento riformistico islamico quel carattere di vero e

proprio movimento rivoluzionario e di massa, che mai avrebbe potuto avere con il solo operato della borghesia e della *intelligentia*. Lo si è visto - operativamente - nel capitolo che precede.

Certamente dunque, in una prima fase la borghesia cittadina fornì i quadri tecnici indispensabili per la lotta contro la vecchia dirigenza e garantì a questa lotta l'appoggio delle Potenze liberali Europee - senza il cui consenso politico e militare non era concepibile e attuabile nessuna riforma. È però anche storicamente vero che furono viceversa le forze religiose a dare al movimento costituzionalista un contenuto ideologico-nazionalistico, a legittimare dottrinalmente i vari movimenti e - facendo leva sulla popolazione grazie a quella presa religioso-emotiva che mancò sempre alla classe borghese - a mobilitare le masse. L'obiettivo iniziale, comune, fu quello di strappare una costituzione, tale da limitare i poteri assoluti dei principi, lo strapotere dell'aristocrazia e, attraverso adeguate riforme nei settori agrario, fiscale e militare, consentire uno sviluppo e una modernizzazione tecnologica... in direzione islamica.

Certamente l'intesa fra Islam e borghesia cittadina - non sempre e non necessariamente musulmana - non fu pacifica, e non mancarono seri motivi di contrasto (ne è esempio il movimento palestinese, oppure le vicende egiziane). Se i movimenti e i partiti politici organizzati dalla borghesia aspiravano a una completa eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge, i "clericali" - in fondo in fondo - non intesero mai rinunciare ai privilegi che la legge musulmana garantiva ai fedeli rispetto alle altre minoranze religiose; se i "borghesi" - spesso di educazione occidentale loro stessi - erano aperti alla cultura europea, i "clericali" restarono sempre molto sospettosi - quando non apertamente ostili - nei confronti di ogni interferenza straniera. Se i borghesi tesero sempre più a una separazione fra religione e politica, i "clericali" la osteggiarono sempre ostinatamente: sul piano formale in nome della rigida applicazione dei principi della *shari'ah*, sul piano pratico per non perdere quel potere e quei privilegi che proprio l'applicazione di tali principi garantiva loro.

Emergono personalità quali quelle di Sir Sayyid Aḥmad Khān (India 1817 - 1898) e di Ameer Ali (1848 - 1928), esponenti di quei Musulmani che, nel loro impatto con l'Occidente, non disdegnarono il pensiero europeo e ne accettarono e recepirono in parte il criticismo nei confronti dell'Islam. Senza rifiutare l'Islam, cercarono un compromesso, una forma di coesistenza con i valori occidentali, che "consentisse loro di pensare all'occidentale, ma di continuare a sentirsi musulmani e a vivere in maniera musulmana" (17). Non mancarono movimenti in tale senso - definiti "liberali" da studiosi occidentali - in tutta l'area islamica, dall'Indonesia al Sudan (Ṣādiq al-Mahdī), dall'Egitto (dove l'università di al-Azhar - come si è visto - in più di un'occasione assunse atteggiamenti straordinariamente moderati) al Pakistan (Fazlur Rahman, autore di un celebre libro *Islam and Modernity*) all'algerino Arkoun (ancora vivente, e professore alla Sorbona di Parigi) (18). Ma questa posizione di "mediazione" sarà destinata a non avere largo seguito, a restare confinata anch'essa a una élite di intellettuali e a una ristretta cerchia di borghesia delle professioni.

In realtà, la frattura era insanabile e in più di uno stato islamico la tensione finirà alla lunga col portare alla rottura con l'antica classe conservatrice e filo-occidentale.

c) Dalla carta costituzionale alla lotta per l'indipendenza. L'Islam come realtà istituzionale e nazionale.

La fine della Prima Guerra Mondiale vide il crollo dell'Impero Ottomano, crollo tanto temuto ma anche tanto atteso.

Si è detto come - ancora una volta - prevalse la volontà dell'Europa, che impose ai territori già soggetti all'Impero Ottomano una propria pace e un proprio assetto. Gli eventi storici sono ben noti: l'istituzione del Mandato, il disconoscimento delle legittime aspirazioni degli Arabi alla nascita di un grande stato arabo, la divisione dei territori islamici ex-Impero Ottomano in tanti stati soggetti a controllo straniero: Iraq e Transgiorda-

nia, costituiti in monarchie sotto il mandato britannico; la Palestina, senza un regime definito, sotto il mandato britannico; l'Egitto, già ridotto a condizione di protettorato britannico sin dal 1914; la regione siro-libanese sotto il mandato francese. Delle speranze della "grande rivolta" rimase solo una distesa di deserto, il regno di Hijāz, che nel 1924-1925 fu conquistato con il beneplacito della Gran Bretagna dal sultano del Nejed - signore degli Al Sa'ūd, che, cacciati con le armi gli Hāshemiti di Fayṣal, impose la propria tribù dando vita a quella che oggi è chiamata Arabia Saudita (vedi avanti) (19). Anche nella scelta delle istituzioni politiche non mancò di farsi sentire l'influenza della potenza mandataria: Iraq e Transgiordania scelsero il regime monarchico; Siria e Libano quello repubblicano; *per tutti - Egitto compreso - vi fu l'adozione del regime democratico parlamentare liberale, il regime dell'Europa.*

Come in passato, si trattò per lo più dell'introduzione degli aspetti esteriori della cultura europea; e questa "europeizzazione" si impose in misura più o meno accentuata (e più o meno pacifica - si vedano la resistenza senussita in Libia, sempre viva, e le vicende egiziane che porteranno alla nascita della Associazione dei Fratelli Musulmani) a seconda dei paesi, anche in settori diversi dall'economia, con minima sensibilità per le particolari situazioni sociali locali e culturali tradizionali.

Il discorso sarebbe molto lungo se si dovessero analizzare le singole aree islamiche. Quanto tuttavia preme sottolineare è la differenza "di gestione" fra paesi islamici sotto influenza britannica e paesi islamici sotto influenza francese. Si tratta di differenze che saranno gravide di conseguenze.

Nei primi, la tradizionale "indirect rule" britannica consentì all'Islam di approfondire il discorso culturale già iniziato nella seconda metà del secolo precedente, e di presentare - anche all'Occidente - sempre maggiore coscienza della sua identità e delle sue aspirazioni nazionalistiche. È in ambito "inglese" che, in questo periodo, emergono appunto personalità e istituzioni - come l'Università di Aligarh in India - che lavorano dottrinal-

mente (e politicamente) per quell'Islam "apologetico" che si è detto, alla ricerca di una forma di coesistenza politico-istituzionale con l'Europa e l'Occidente in generale. Nei secondi viceversa, il dominio francese si esercitò cercando l'appoggio della popolazione "cristiana" (soprattutto nella regione sirolibanese) o berbera (nell'area maghrebina) - culturalmente legate alla Francia (la prima per vincoli non solo religiosi ma anche economico-commerciali; la seconda in virtù di precisi "decreti" che ne favorivano l'autonomia e garantivano una situazione paternalistica di privilegio nei confronti delle popolazioni arabe); si ripete il "divide et impera" di storica fama e applicazione, che, garantendo alle regioni sotto controllo francese un ordine di fatto militare, finì soltanto coll'exasperare le divisioni religiose ed etniche già esistenti, con le conseguenze tuttora apprezzabili (20).

Il potere finì nelle mani della borghesia, di quella borghesia urbana e mercantile che, da decenni, interessi economici e finanziari legavano all'Europa capitalistica.

Verso la metà degli anni trenta il mondo islamico e arabo si trovò di fronte a una svolta.

Se in precedenza tutte le energie erano state rivolte a strappare all'Impero Ottomano o agli stati "protettori" una carta costituzionale che garantisse con l'autonomia interna anche un rapido progresso economico e sociale, adesso *tutte le energie si trovano impegnate nella lotta per l'indipendenza*; la soluzione delle presenti difficoltà - che pur sono molte e drammatiche — viene rinviata al giorno in cui gli stranieri non impediranno più libere ed efficaci scelte interne.

Ogni tensione interna fu pertanto accantonata - o si cercò di accantonarla a prezzo di compromessi. Se si doveva lottare per l'indipendenza, se si doveva abbandonare la strada negoziale, o quanto meno affiancare all'azione diplomatica un'azione di guerra che esercitasse delle pressioni sulle potenze dominanti, ebbene occorreva un esercito (nazionale o straniero) che si battesse e combattesse per la causa. *Ma l'esercito non esisteva.*

L'ordine territoriale del primo dopoguerra era stato raggiunto a Parigi, al tavolo delle paci nel corso di negoziati tutt'altro che tranquilli; non vi era alcun interesse a sovvertire questo ordine, neanche - ancora - da parte dell'Unione Sovietica. Se quindi guerra doveva esservi, questa poteva essere combattuta soltanto facendo ricorso a forze interne "nazionali". Occorreva cominciare a pensare in termini diversi; ravvivare il concetto di "guerra santa"; organizzare delle bande; organizzare una guerriglia interna; trovare armi, uomini, denaro, istruttori (21). Si poneva in essere una grande macchina "bellica"; se la borghesia poteva trovare i tecnici e fornire il denaro, gli uomini e la ideologia per cui combattere potevano fornirla soltanto le forze religiose attraverso le loro strutture di propaganda e diffusione capillare di notizie (la moschea ancora) e informazioni. *Le forze religiose vennero acquistando sempre più coscienza del loro ruolo e del loro potere; presero a organizzarsi sistematicamente e ad organizzare le masse ed istruirle. La borghesia fu sempre più renitente ad appoggiare questi movimenti, arroccandosi su posizioni sempre più "secolari", ben stretta all'Occidente e ai suoi interessi, da cui si sentiva protetta e garantita nella sua stessa sopravvivenza.*

Alla lunga - o alla breve, a seconda dei paesi - si determinò un completo scoordinamento e scollamento fra classe dirigente e popolo. Questa procedeva ormai senza più piani organici, senza impegnarsi in provvedimenti radicali, la sua azione spesso ispirata a personalismi o interessi di clan. Non vi era alcuna sensibilità per le necessità di questo "popolo", per le sue esigenze materiali; non si sentiva il bisogno di accertarne le condizioni e tanto meno di venire incontro ai problemi sociali posti dallo sviluppo tecnologico e dalla nascente industrializzazione. La frattura fra uomini politici e massa divenne sempre più profonda e insanabile; e il problema di conciliare le strutture sociali con il progresso, ed eliminare le sperequazioni che si erano venute determinando divenne sempre più grave. La vita politica era controllata da poche famiglie - per lo più ricchi proprietari terrieri e facoltosi mercanti a base urbana - e si restringeva a un numero relativamente limitato di persone che controllavano sia la "massa" elettorale sia i partiti.

La nascita di un piccolo ceto rurale medio, composto da proprietari medi, era stata la conseguenza - in alcuni paesi - dell'accorpamento di piccole proprietà, non della tanto auspicata riforma agraria che spezzasse il latifondo. Per la grande massa dei contadini - per lo più ancora illetterati e poverissimi - il progresso si era risolto nell'introduzione di sistemi irrigui e agricoli certamente più moderni e produttivi; ma di quella ricchezza poco o nulla finiva col giungere nelle loro mani: restavano invece immutate le loro corvées e le prestazioni (22). Viceversa, quei cambiamenti nelle tradizionali abitudini di vita che le nuove tecnologie inevitabilmente comportavano, avevano finito con il rappresentare un elemento di rottura anche culturale, di insoddisfazione e malcontento generali. La stessa situazione era condivisa dal proletariato operaio, ancora poco numeroso ma in continuo aumento, e in generale da tutto il sottoproletariato urbano. Nelle città inoltre la piccola borghesia delle professioni e la piccola borghesia degli affari - emarginate dalla cosa pubblica e dal giro dei grandi affari - avevano finito con l'unirsi allo scontento generale, cui si aggregò anche la borghesia intellettuale frustrata nelle proprie aspirazioni e speranze di rinnovamento.

Questa dunque era la situazione alla vigilia del Secondo Conflitto Mondiale. Poi, la propaganda degli stati totalitari contro le "decrepite demoplutocrazie", lo scempio che l'Occidente europeo fece di se stesso durante la Seconda Guerra Mondiale, il rinnovarsi di promesse non mantenute, i disordini sociali che si verificarono nella stessa Europa... *trasformarono quei sentimenti di insoddisfazione e malcontento in aperta ribellione.*

Si è già precedentemente parlato della Seconda Guerra Mondiale e degli stimoli che determinarono in area islamica il sorgere di nuove ideologie e aspirazioni; si è anche accennato alle forze esterne e interne che portarono a profonde rivoluzioni sociali e all'organizzazione di movimenti e partiti politici radicali. *Uno degli aspetti più macroscopici degli sconvolgimenti ideologici di questo secondo dopoguerra fu il compimento di quel processo che, iniziato nel secolo scorso su basi eminentemente dottrinali,*

aveva portato a una rivalutazione dell'Islam e del suo messaggio religioso-politico - sociale.

La conseguenza più immediata fu che, mentre i partiti tradizionali rimanevano fermi sulle posizioni del passato ormai superate e del tutto avulse dal nuovo contesto politico e sociale, in area islamica si venne consolidando quel movimento di rivalutazione dell'Islam come valore da opporre alla cultura occidentale, ormai considerata soltanto strumento di corruzione, disgregazione sociale, penetrazione e sfruttamento economico.

*L'Islam balzò alla ribalta politica (e militare) del mondo intero - musulmano e non - con una autorità e con una autorevolezza sue proprie, che gli venivano dal prestigio e dall'ascendente che la sua dottrina aveva sempre più acquistato nei confronti delle masse dei credenti in tutto il mondo. Si invoca - dottrinalmente - il principio sciaraitico della extra-territorialità dell'Islam, dell'universalità del suo messaggio e della "personalità" della vera fede, che il vero credente è tenuto a portare e testimoniare in tutto il mondo (è il principio della *fetwā'* della proclamazione di guerra dell'Impero Ottomano nel 1914, ripreso e portato avanti dai musulmani di tutto il mondo con la questione dei Luoghi Santi e della lotta contro il Zionismo):*

"A Muşlim is shocked to think in terms of religion *and* politics; he only thinks in terms of Islam"

si esprimerà quanto mai significativamente un intellettuale musulmano nel 1943 (23).

Quelle correnti di pensiero sorte dal malcontento del primo dopoguerra trovano dunque espressione organica nella elaborazione e formulazione di vere e proprie dottrine politico-strategiche, che si propongono come gli strumenti più idonei al conseguimento di quegli obiettivi a suo tempo proclamati di "modernizzazione" e "sviluppo economico e sociale", i quali si pensa che - ormai - possano essere conseguiti soltanto attraverso il rifondamento del potere politico e attraverso un'azione radicale.

Le connotazioni e i caratteri di bellicosità e aggressività/difesa che ricorrono in tutto il messaggio islamico del "risveglio" si esasperano in più di un paese dell'area islamica; assumono contenuti e forma di aperta reazione politica e militare a una situazione interna di completo degrado e a una situazione internazionale sempre più soffocante.

L'Islam si propone a questo punto come modello nazionale e istituzionale al tempo stesso. Portatori di questo modello saranno: da un lato gli esponenti della piccola-media borghesia e i militari, dall'altro gli uomini e le strutture designati ufficialmente a gestire lo spazio riservato al religioso all'interno dell'apparato statale (*'ulemā'*, *qādī*, *mufī*, istituzioni religiose) (24): si riaccende la lotta per il potere e la leadership.

4. *QUALE ISLAM?*

Nel paragrafo che precede si è parlato di "dottrine islamiche" e non di "una dottrina islamica", in quanto tutto il processo che comunemente si definisce come "risveglio islamico" e "fondamentalismo islamico" è ben lungi dall'essere un fatto monolitico. Come si è accennato, esso assunse sin dal suo nascere aspetti, contenuti, metodi ed obiettivi fra loro molto diversi - pur restando fermo il comune denominatore della rifondazione della società su modello islamico. In questo paragrafo si accennerà - per linee molto sommarie e schematiche - ad alcuni fra i principali movimenti, privilegiando i contenuti politici delle rispettive dottrine, per quella stretta interconnessione fra pensiero militare e pensiero politico - premessa indispensabile alla parte che segue.

Prima di procedere, va inoltre precisato ancora una volta che *molte delle etichette e definizioni usate sono soltanto convenzionali*. Puramente "occidentali" come termini (in quanto identificano processi e movimenti culturali dell'occidente europeo), esse non trovano unanimità di intesa fra gli studiosi occidentali. Men che meno sono accettate dagli stessi protagonisti islamici, che usano

per se stessi definizioni - e categorie - del tutto diverse. Senza pertanto addentrarsi in disanime dottrinal-terminologiche e lasciarsi coinvolgere in un dibattito senza fine (e tutt'altro che chiuso), ci si atterrà a un *criterio che avrà valore puramente convenzionale e indicativo*, nell'obiettivo di evitare fraintendimenti di contenuti a causa dei termini usati.

* * *

Per gli stati che oggi si definiscono "islamici", l'Islam è una realtà nazionale e istituzionale al tempo stesso, nel cui ordine gli obiettivi sociali ed economici - sempre più urgenti e pressanti - hanno acquistato valore prioritario.

Così ridefinito l'Islam assume un duplice volto, che si può qualificare come "tradizionalista" e "fondamentalista", ossia un Islam che si pone a base di ogni concezione di statualità, un Islam che è istituzione politica e religiosa al tempo stesso. Ne conseguono alcuni corollari:

(1) la tendenza sempre più diffusa a ritenere che la stabilità politica può essere assicurata e garantita soltanto dalla ortodossia;

(2) l'esigenza di concentrare ogni potere nelle mani di un solo capo - o *imām* - investito dalla comunità di ogni potere "per applicare, far rispettare e difendere la *sharī'ah*". Tale esigenza trova la sua giustificazione e legittimazione nell'assunto che, soltanto in questo modo, è possibile ricreare la perfetta comunità dell'Islam delle origini;

(3) il rilievo che il *fiqh* acquista rispetto alla teologia pura.

Si tratta di una concezione di "stato islamico" che, si è visto, fu formulata da studiosi e giuristi già alla fine del secolo XIX. Ma, inevitabilmente, le vicende e i fatti storici che seguirono comportarono anche un divorzio sempre più profondo fra la teoria e la prassi. *E così, la monolitica unità del fondamentalismo islamico - incapace di venire a termini con la realtà poiché, di*

fatto, questa si era troppo allontanata dall'ideale dottrinario - si frammentò in una molteplicità di realtà sia dottrinali che politiche. Questo processo in parte precedette l'avvento dei militari al potere, in parte ne fu anche il risultato. L'origine di questo divorzio è da ricercarsi nel vuoto di potere che si determinò all'interno dei neo-stati "islamici" col fallimento politico della vecchia classe dirigente - quella classe troppo legata agli interessi occidentali e agli aiuti occidentali - e nella sempre più drammatica frattura fra questa classe dirigente e altre classi sociali del paese e la popolazione nel suo complesso, i cui doveri e i cui compiti erano sempre più ridotti al semplice pagamento delle tasse stabilite (vedi sopra).

Si può pertanto aggiungere un quarto corollario ai tre sopra enunciati:

(4) l'atteggiamento e i toni decisamente anti-occidentali di molte correnti fondamentaliste e di molti organismi statuali nati da rivoluzioni "islamiche".

Vediamo ora in che cosa consiste all'atto pratico quel fenomeno comunemente chiamato "Fondamentalismo Islamico" (*Islamic Fundamentalism*), e quale Islam esso identifichi, e in esso si riconosca come tale. Come si è detto, il "fondamentalismo" è una categoria "occidentale" tutt'altro che accettata (e adottata) da studiosi e uomini politici musulmani. *La definizione che segue - e le relative distinzioni - sono pertanto una convenzione di comodo adottata limitatamente a questo studio.*

Se (a) diamo al termine "fondamentalismo" il suo significato filologico e il suo contenuto filologico; se (b) si analizza il "fondamentalismo" da un punto di vista islamico, allora sia sul piano dottrinale sia su quello delle realtà storiche, con "fondamentalismo" si può ben designare quel movimento ideologico (e politico) che risale alla fine del secolo XIX di "ritorno alle fondamenta dell'Islam". E il termine stesso - a prescindere da categorie e movimenti speculativi europei - riassume con proprietà l'urgenza avvertita dai musulmani di risalire alle loro radici culturali, di rileggere i loro testi, ristudiare il messaggio del

Corano, ripensarlo secondo lo spirito originario, riportare quel messaggio alla sua primitiva purezza liberandolo da tutte le sovrastrutture accumulate nel corso dei secoli, le quali ne avevano distorto sia lo spirito sia il contenuto. Diviene una dottrina che non coinvolge più soltanto la vita spirituale e morale degli individui, bensì è *Din-wa-Dawlah*, ossia Religione e Stato. La *sharī'ah* considera l'essere umano in ogni momento e aspetto della sua vita; la sfera personale della condotta del credente (che include anche il religioso e l'etico-religioso) acquista rilevanza giuridica alla stessa stregua del comportamento privato e pubblico. La qual cosa - come si è visto - conferì all'Islam una presa di legalità ed emotività al tempo stesso, totale e formidabile per le conseguenze che ne sarebbero scaturite. Il vero credente è soggetto alla Legge nella quotidianità della sua condotta: tutto il comportamento del musulmano (sia nel foro interno sia nel foro esterno) deve essere regolato da quella "via diretta" - o *sharī'ah* - stabilita da Dio e conosciuta dall'uomo per mezzo di forme dirette o indirette di rivelazione (25); "tutto il comportamento" significa ogni azione umana nei confronti sia della Divinità (il "religioso" e l'etico) sia verso se stesso (il morale) sia verso gli altri uomini e lo stato (il privato e il pubblico). *Obiettivo finale* di questo movimento è quello della islamizzazione dello stato e della società: dare al mondo quegli strumenti sciaraitici che rendono la modernizzazione e lo sviluppo sociale ed economico compatibili con il vero messaggio di Dio e la tradizione islamica.

Molto schematicamente sono questi i principi teorici del Fondamentalismo Islamico, un movimento originariamente speculativo e dogmatico, il quale - sull'incalzare di stimoli esterni e interni - ebbe rapidamente diffusione su scala mondiale, in aree a maggioranza musulmana come in aree dove i musulmani costituivano soltanto una minoranza. Perfino negli Stati Uniti - intorno agli anni "trenta - vi fu un vivace fiorire di movimenti islamici a contenuto fondamentalista (26). Ma il suo impatto su realtà politico-istituzionali ed etnico-culturali fra loro molto diverse (dalle Filippine all'Indonesia, dall'India all'Asia Centrale, dal mondo turco a quello persiano, dal Vicino e Medio

Oriente al Maghreb "berbero" e "arabo", e, attraverso il Sahara, all'Africa Nera dove - proprio oggi - il "risveglio islamico" nella sua componente fondamentalista è in crescente ascesa) (27) portò inevitabilmente a una molteplicità di correnti e di dottrine, e - di conseguenza a una *molteplicità di soluzioni politiche e istituzionali, nelle quali il militare (e strategico) - nella prassi e nella dottrina - recuperò un'ampia sfera di autonomia*, arrivando a condizionare lo stesso politico.

All'interno del movimento fondamentalista nel suo complesso, oggi si possono distinguere - grosso modo - *tre tendenze dominanti* (e infinite sfumature): (1) l'Islam integralista (o integrista), (2) l'Islam riformista e (3) l'Islam progressista (28).

*(a) ISLAM INTEGRALISTA (O INTEGRISTA)
(INTEGRALIST/INTEGRIST ISLAM).*

Citando Maxime Rodinson, "L'Islam integralista si pone come obiettivo quello di risolvere tutti i problemi sociali e politici per mezzo della religione; contemporaneamente, esso si prefigge di restaurare l'integrità dei dogmi": i dogmi intesi nella loro interezza, compresa la tradizione (la *Sunnah*) quale fissata nei secoli VIII e IX dalle quattro scuole ortodosse (vedi sopra capitolo I.2.).

Sotto questo profilo si possono distinguere diverse categorie di integralismo:

- l'integralismo riformista (realizzare l'islamizzazione della società - ossia il ritorno ai principi sciaraitici della primitiva purezza - gradualmente, mediante riforme e accettando le tappe intermedie dei compromessi).
- l'integralismo rivoluzionario (l'islamizzazione della società può - anzi "deve" - essere conseguita soltanto attraverso un'azione violenta che spazzi via tutte le vecchie sovrastrutture del passato, non accetti compromessi e ricostruisca il nuovo ordine dalle fondamenta).

- l'integralismo messianico-primitivista (si tratta di movimenti che predicano - e praticano - il ritorno all'Islam primitivo sotto la guida di un *mahdī*).

Classico esempio di questo Islam fondamentalista-integralista è il movimento Wahhabita, che portò al potere gli Al Sa'ūd, dando quindi vita alla dinastia Saudita nella Penisola Arabica. Il fondamentalismo religioso dei Wahhabiti si rifà alla scuola ortodossa di Ibn Ḥanbāl, la più conservatrice fra le quattro, sorta proprio nel cuore dell'Arabia, nella vera culla dell'Islam - ossia alla Mecca. In Arabia Saudita, le istituzioni religiose tradizionali conservano quasi tutte le loro antiche funzioni e competenze; gli *ulemā'* continuano ad avere autorità nelle corti islamiche soprattutto in materia di statuto personale.

Le esigenze del mondo moderno e di "intercorsi internazionali" soprattutto di natura commerciale hanno portato a un allentamento del rigore ḥanbalita introducendo corti (e tribunali) speciali che applicano il Codice Commerciale Ottomano del 1880 (29).

In questa categoria fondamentalista-integralista si può anche includere la *Salafiyyah* e altri movimenti sorti in India e in Indonesia, i cui seguaci sono per lo più reclutati fra le classi più povere e i diseredati della popolazione locale, e la stessa Associazione degli *Ulemā'* Musulmani in Algeria (30).

(b) L'ISLAM RIFORMISTA.

È questo il caso dell'Associazione dei Fratelli Musulmani (*Jam'iyyah al-Ikhwān al-Muslimīn*) e di Mawdūdī in Pakistan.

— *L'Associazione dei Fratelli Musulmani.*

I *Fratelli Musulmani* (*Al-Ikhwān al-Muslimūn*) rappresentano un'esperienza a sé nel mondo musulmano, la prima risposta organica della tradizione islamica alle esigenze di riforme sociali ed economiche (31).

L'Associazione dei Fratelli Musulmani fu fondata ad Ismā'īliyyah nel marzo 1928; l'atto ufficiale della sua costituzione in associazione islamica è però dell'anno successivo. Il fondatore, Ḥasan el-Bannā' (1906-1949), ricevette un'educazione molto tradizionale; ardente seguace delle dottrine predicate da Muḥammad 'Abduh, fu studente alla *Dār al-'Ulūm* del Cairo; di scuola ḥanbalita, divenne tuttavia ben presto fortemente critico nei confronti dell'Islam tradizionalista; fu anche membro attivo di varie associazioni islamiche. Diplomatosi, fu inviato come insegnante ad una scuola di Ismā'īliyyah - città sede della Compagnia del Canale di Suez - la quale contava una numerosa colonia straniera; in tale ambiente egli iniziò la propria opera predicatrice, la quale mirava alla affermazione dell'Islam in tutti gli aspetti della vita pubblica e privata con la propaganda, l'istruzione, la retta guida ("murshīd"). L'aspetto veramente originale dell'azione intrapresa dall'Associazione fu quello di una *penetrazione capillare negli ambienti popolari*, dapprima con l'obiettivo di diffondere l'istruzione religiosa, poi il campo fu allargato all'istruzione degli analfabeti, alla istruzione tecnica ed attività sociali e all'assistenza sanitaria. Con elargizioni da parte dei propri seguaci, i Fratelli Musulmani fondarono sezioni in città e villaggi con moschee; furono creati circoli ricreativi, sezioni sanitarie, scuole, sezioni per l'assistenza sociale. Filiali sorsero ben presto in Siria, Libano, Palestina, Transgiordania, Iraq e Sudan. Nel 1934 Ḥasan el-Bannā' fu trasferito al Cairo, e anche la sede centrale dell'Associazione si trasferì nella capitale egiziana. Questo trasferimento segnò una svolta radicale nell'attività dei Fratelli Musulmani: *da allora l'Associazione cominciò ad interessarsi anche di politica*. Sono anche gli anni della grande insurrezione palestinese contro il Governo Britannico e i Zionisti (vedi sopra capitolo II.6), e questa circostanza diede a el-Bannā' l'opportunità di lanciare il suo movimento sulla scena nazionale e "araba". Tenne discorsi alla radio, non più soltanto su problemi di ordine religioso e sociale bensì anche su questioni di politica interna ed estera, e intrattenne un fitto epistolario con lo stesso Primo Ministro egiziano, in cui sollecitava radicali cambiamenti e riforme, che riportassero le istituzioni egiziane sui principi della

ortodossia islamica. Durante la Seconda Guerra Mondiale l'Associazione incrementò moltissimo la propaganda, e gli adepti aumentarono in modo sorprendente: militari e forze di polizia, medici, professori delle scuole, uomini di legge, studenti, operai, commercianti e artigiani, tutti attratti sia dai principi di fratellanza, rinnovamento sociale e giustizia sociale, sia dalla posizione di netta opposizione agli stranieri in Egitto. Subito dopo la scoppio del conflitto, el-Bannā' aveva concentrato i propri sforzi anche nei confronti delle forze armate e delle forze di polizia egiziane, dove l'Associazione riuscì ad infiltrarsi e a creare una *Organizzazione Speciale*, un'unità segreta che addestrava i propri uomini all'uso delle armi; è un momento molto importante nella vita della Associazione: l'Organizzazione Speciale è in grado di fornire uno strumento di lotta armata per il successo dei programmi; ma mancò la strategia e - in sostanza - le divisioni interne impedirono la formulazione di una azione organica al di là del terrorismo e dell'assassinio politico (32). Prendendo a modello le "camicie nere" hitleriane (e non diversamente da altre Associazioni di ispirazione ideologica nazi-fascista ben attive nell'area medio-orientale (33)), la Organizzazione Speciale si diede una propria divisa, le "camicie brune", e delle regole proprie per il reclutamento e l'addestramento degli uomini; ben presto divenne di fatto un'unità autonoma della Associazione, i cui sistemi (l'assassinio politico) e la cui azione spesso sfuggirono al controllo dello stesso el-Bannā' (come per l'assassinio del Primo Ministro egiziano nel 1948) e dei suoi successori a capo della Associazione (34). Di diritto, l'Associazione non si costituì mai in partito politico - e ciò impedirà a Jamāl 'Abd el-Nāṣer (Nasser) di scioglierla quando nel Gennaio 1953 saranno sciolti tutti i (partiti politici egiziani; di fatto però essa continuò a svolgere attività sempre più impegnate politicamente, e non soltanto in Egitto.

Nel 1945, in conformità alle disposizioni di legge egiziane, l'Associazione si dette uno Statuto; questo definiva apertamente gli obiettivi religiosi, sociali e culturali dell'Associazione, e il proposito di interventi anche in campo economico per il conseguimento di quelle riforme che consentissero all'Egitto - e a

tutti i paesi musulmani del mondo - di avviarsi sulla strada della modernizzazione tecnologica; ma veniva anche definito un programma politico nel quale si dichiarava l'impegno dei Fratelli Musulmani alla lotta per liberare l'Egitto (e tutti i paesi musulmani del mondo) dalla colonizzazione straniera, dalla occupazione degli stranieri, dal loro sfruttamento e dalla loro corruzione corruttrice (36). Lo scontro diretto con il Governo Egiziano fu a questo punto inevitabile; fu uno scontro violento da entrambe le parti: disordini, manifestazioni di piazza, attentati da un lato; processi, confische, censure, arresti dall'altro, fino alla decisione di scioglimento dell'Associazione per sovvertimento dell'ordine costituzionale del paese allo scopo di impadronirsi del potere (37). Pochi giorni dopo fu ucciso il Primo Ministro Egiziano, Maḥmūd el-Nuqrāshī (38). Nel Febbraio 1949 Ḥasan el-Bannā' fu a sua volta assassinato (39); ma l'Associazione proseguì la sua attività sotto la guida di altre personalità (40), e nel 1951 - dopo la elezione di Ḥasan el-Hodeybī a "guida suprema" - fu riammessa ufficialmente (41). Nel Gennaio 1952, quando il Cairo fu teatro di una sanguinosa dimostrazione contro gli stranieri, la nuova "guida" Ḥasan el-Hodeybī disapprovò pubblicamente quanto si era verificato, ma riaffermò il principio che "solo la guerra santa (*jihād*) avrebbe potuto liberare l'Egitto dalla occupazione britannica" (42).

In questi stessi anni emerge una personalità che avrebbe segnato una fase importante non solo nella vita dell'Associazione ma di tutto il pensiero militare/politico nel mondo islamico: Sayyid Quṭb. Di questo singolare e interessantissimo personaggio si parlerà a lungo nella seconda parte di questo studio: ideologo dell'azione militare, Quṭb dà al pensiero militare musulmano contemporaneo la prima grossa costruzione filosofica e dottrinale sulla guerra, sul conflitto armato secondo le concezioni sciaraitiche, dando del *jihād* piena legittimazione sia come "l'unica arma politica di un capo di stato musulmano nei suoi rapporti con un governo infedele", sia come "necessario atto di forza" per risolvere l'insostenibilità morale di una situazione politica (islamica) e ristabilire l'ortodossia delle istituzioni statuali. La sua analisi affonda da un lato nella teologia pura,

dall'altro nella indagine sociale e politica. Le posizioni radicali di Qutb non incontrarono mai il favore della linea ufficiale dell'Associazione, con la quale Qutb si trovò sempre in aperto contrasto. E anche se il suo pensiero è alla base del classico "Filosofia della Rivoluzione" nasseriano, anche con questi Qutb si scontrò violentemente, fino ad essere imprigionato nel 1954, e rilasciato soltanto nel 1964 (43).

La rivoluzione militare del luglio 1952 fu accolta dai Fratelli Musulmani come l'occasione per potere finalmente conseguire i loro obiettivi di rifondazione politica e sociale dello stato in senso veramente islamico (44). Consapevoli del supporto popolare di cui godevano, tentarono di imporre la propria linea politica agli Ufficiali Liberi. Iniziò un braccio di ferro fra i militari al potere e l'Associazione. In un primo momento, gli Ufficiali Liberi dovettero ricercarne l'appoggio e la collaborazione, in quanto l'Associazione - con la sua massa di seguaci - era stata la base popolare del colpo di stato del 1952. Tralascio le vicende che seguirono al 1952. Il disaccordo fra i due *partners* andò sempre più aumentando fino alla aperta rottura, legata a questioni di politica estera (45). La ricerca di compromessi e di intese negoziate con l'Occidente da parte del regime nasseriano (ritenuti dal leader egiziano una via necessaria per il conseguimento di una certa stabilità interna e la realizzazione degli annunciati programmi di riforme) incontrarono la più intransigente opposizione da parte degli esponenti della Associazione, i quali postulavano che - con gli infedeli - era possibile una sola forma di rapporto: il *jihād*, la guerra (santa o meno che essa fosse (46)). Ed infine, un attentato contro Jamāl 'Abd el-Nāṣer offrì lo spunto per lo scioglimento dell'Associazione nel 1954; i beni della Associazione furono confiscati, i capi imprigionati e processati, sette di loro condannati a morte (47). Una settimana prima Nasser aveva firmato con il Governo Inglese l'Accordo Anglo-Egiziano per lo sgombero del Canale di Suez, che poneva fine a ogni sovranità britannica e prevedeva quanto prima il ritiro delle truppe britanniche dal Canale (48). Quanti furono implicati nell'attentato a Nasser, dichiararono che alla base della loro opposizione, "spinta fino all'assassinio politico", erano appunto i

negoziati con gli inglesi e specifiche clausole dell'accordo che poi fu firmato. Ma i documenti diplomatici inglesi danno una versione ben diversa: Ḥodeybī e la sua corrente si sarebbero incontrati a loro volta con il Consigliere Speciale per le Questioni Orientali, Trefor Evans, il 7 febbraio 1953, e avrebbero espresso il desiderio della Associazione di mantenere relazioni speciali con la Gran Bretagna (49).

Comunque andarono le cose, finì così nel sangue il primo e più serio tentativo di creare uno "Stato Islamico" che non fosse l'eredità di impegni europei e il risultato di ripartizioni territoriali "imposte" ed "artificiose".

Un dispaccio dell'*Intelligence* a Londra nel 1946 affermava:

"Comunque sia, la debolezza del movimento sta nella debolezza della leadership. El-Banna non è soltanto il capo indiscusso, ma la sola vera personalità. Secondo i servizi di Sicurezza al Cairo, si ritiene che l'Associazione dipenda e poggi esclusivamente su di lui. E benché egli possa essere molto pericoloso (se i suoi nervi tengono) a causa del potere che può suscitare e che di fatto detiene, tuttavia la completa dipendenza della Associazione dalla sua leadership può essere causa anche della sua rovina (*downfall*). Se egli fosse - per un qualsiasi motivo - rimosso dal suo posto di guida, i Fratelli [Musulmani] si sbriciolerebbero (*crumble away*)" (50).

L'apprezzamento doveva rivelarsi profetico, ed è tanto più notevole se si pensa che in tutto l'Egitto i Fratelli Musulmani erano stimati a circa 500.000 organizzati in un migliaio di sezioni. Resta comunque il fatto che la debolezza dell'Associazione fu data soprattutto da due punti:

- (1) la fragilità della leadership;
- (2) la mancanza di un vero programma "operativo", di una strategia precisa, organizzata e finalizzata al conseguimento degli scopi politici della Associazione.

Per quanto riguarda il primo punto, effettivamente dopo la morte di el-Bannā' - vero capo carismatico del movimento e personalità molto notevole lui stesso - l'Associazione si sbriciolò in correnti e sotto-correnti, incapaci di ritrovare una unità di obiettivi e di azione: (1) Ḥodebyī, il moderato; (2) l'Organizza-

zione Speciale, con a capo ʿAbd el-Raḥmān al-Sindī e le sue concezioni radicali; (3) Sayyid Quṭb, l'ideologo e la sua opera di rivalutazione di tutto il contenuto dottrinale della Associazione; e altri ancora. Subito dopo il Colpo di Stato del luglio del 1952 Nasser aveva dovuto subire la collaborazione politica con i Fratelli Musulmani, il famoso "supporto popolare" che mancava alla rivoluzione degli Ufficiali Liberi; ma nello stesso tempo giocò astutamente sulle divisioni fra le diverse fazioni mettendo le une contro le altre, finché l'intero edificio dei Fratelli Musulmani cominciò a disintegrarsi.

Per quanto riguarda il secondo punto, effettivamente l'Associazione di el-Bannā' continuò a marciare su una carenza di fondo. Ḥasan el-Bannā' aveva sì dato all'Associazione uno statuto, e un programma che prevedeva anche una strategia per la sua realizzazione: (a) una prima fase di propaganda e diffusione del messaggio; (b) una seconda fase dedicata alla formazione, al reclutamento, all'addestramento dei seguaci e alla loro mobilitazione; (c) una terza fase di "attività creativa". Ma proprio in questo programma "operativo" va individuato il vero punto debole. Si trattò di un programma troppo vago, teorico, e che - all'atto pratico - portò soltanto alla "inazione" politica della Associazione; si è visto come nel 1952 gli si offrì una opportunità d'oro di andare al potere: i Fratelli Musulmani membri del Governo erano gli unici "civili" che prendevano parte al Consiglio della Rivoluzione, partecipavano a tutte le riunioni, e dividevano con i militari tutti i privilegi della leadership. Ma non seppero sfruttare questa occasione: l'unità della leadership venne meno, l'unitarietà d'azione mancò completamente come mancò coordinamento e un metodo chiaro di azione, pur non mancando le strutture (dottrinali e militari) per un'azione concreta.

Da opuscoli, riviste e scritti di membri della Associazione (la *Majallat al-Ikhwān al-Muslimīn*, il loro organo di stampa *al-Daʿwah*, e le opere di el-Bannā' e Quṭb in particolare) si possono dedurre i caratteri distintivi che avrebbe dovuto avere lo stato genuinamente islamico postulato dai Fratelli Musulmani: i Musulmani tutti si devono adoperare - e lottare, se necessario -

per la costituzione di uno stato islamico; il porre alla base di tale stato il Libro Sacro è un "dovere" al quale nessun musulmano può sottrarsi; è un *fard 'ayn*, una forma di *jihād*, e sottrarsi ad esso non ammette scusanti; nessuna situazione, nessuna circostanza può impedire al musulmano di adempiere a questo suo dovere, in quanto circostanze e situazioni - anche le più difficili e le più sfavorevoli - possono essere modificate dalla volontà e dalla azione dell'uomo. In questo contesto, l'esponente più radicale di queste concezioni fu Qutb - di cui si è detto sopra - teorizzatore della conflittualità armata. Tuttavia, ai Fratelli Musulmani non sfuggiva la necessità di conciliare l'Islam e la applicazione della sua Legge con il mondo moderno, e la conseguente difficoltà di applicare alla lettera i precetti coranici alla vita moderna, soprattutto in materia di riforme economiche e di assistenza sociale sanitaria - dove lo sviluppo tecnologico e la convivenza internazionale avevano comportato indubbi cambiamenti rispetto all'epoca in cui Maometto fondò lo stato islamico. In considerazione di queste obiettive esigenze e difficoltà, i Fratelli Musulmani, pur postulando la rifondazione di uno stato su basi genuinamente islamiche, sostennero anche la necessità di ricorrere all'impiego di quegli strumenti "sussidiari del diritto", i quali possono consentire una interpretazione dei precetti coranici in conformità alle esigenze della vita moderna senza uscire dalla "retta via". E così fu possibile rielaborare in termini islamici concetti base quali "nazionalismo" "costituzionalismo" "stato-nazionale" "socialismo" "rivoluzione" "guerra". E Qutb - constatando che il "leadership role" dell'Occidente nel mondo stava ormai esaurendosi non tanto per debolezza militare o economica quanto per "bancarotta morale" - potrà affermare trionfalmente:

"... una leadership che sia in grado di salvare e sviluppare la cultura materiale di oggi - già prodotto del genio creativo dell'Europa - e di dare contemporaneamente all'umanità nuove idee e ideali al di là di uno stile di vita ispirato solo a valori pragmatici e realistici... Ebbene, soltanto l'Islam possiede questi valori e questo stile di vita!" (51).

E così, i Fratelli Musulmani attraverso la grande concezione teorica e dottrinale di uno dei maggiori studiosi e pensatori

dell'epoca contemporanea, gettarono l'Islam sulla scena mondiale e si batterono per imporlo come il grande nuovo polo di valori universali. La leadership dell'Islam e dei suoi valori: è un tema seducente e che ha sedotto più di un capo di stato e milioni di "fedeli".

Fra i caratteri distintivi della dottrina predicata dalla Associazione dei Fratelli Musulmani si possono pertanto individuare i seguenti punti:

(1) L'Associazione non predicò mai un ritorno acritico e totale ai precetti della *shari'ah*; non si può quindi considerare tale movimento come un movimento integralista. Nel programma di riforme sociali ed economiche per cui si battè sempre, essa non volle mai prescindere dal contesto delle nuove realtà politico-sociali e tecnologiche, rifiutando di "tornare a sistemi medioevali e oramai superati". Ed anche quando enfatizzò principi più tradizionalisti (evitare l'uso di bevande alcoliche, la proibizione dell'usura, la severità dei costumi femminili, un maggiore rigore nell'adempimento della preghiera ecc.), ciò fu fatto essenzialmente per sottolineare la differenza delle posizioni islamiche rispetto a quelle occidentali, e pertanto per enfatizzare la propria politica anti-occidentale ed anti-europea. È il concetto della "leadership morale" dell'Islam.

(2) La dottrina predicata non doveva essere destinata a soltanto pochi intellettuali; ma il movimento doveva essere un vero e proprio movimento islamico, popolare e di massa.

(3) Il movimento non doveva rimanere affidato al carisma personale del suo fondatore, ma doveva poggiare su solide strutture organizzative e portare avanti un'attività articolata su di un programma preciso.

(4) Sebbene la leadership fosse per lo più scelta fra elementi che provenivano dalla popolazione studentesca e dalla *intelligentia*, tuttavia l'appoggio della classe media e il favore delle classi più povere e dei diseredati divenivano fatti strutturali dell'Associazione e della sua dottrina.

(5) Postulata l'universalità islamica del messaggio predicato, ne conseguiva che anche l'attività operativa e organizzativa della Associazione non potesse (anzi, non dovesse) essere confinata a "uno soltanto" fra gli stati islamici, bensì si estendesse e abbracciasse tutto il mondo islamico. Come di fatto è ancora oggi.

Quanto al programma della Associazione dei Fratelli Musulmani, queste, per sommi capi, le linee fondamentali. Si è già detto che l'obiettivo principale restò sempre quello di creare uno stato islamico che poggiasse sui principi della Sacra Legge, portatore di un messaggio universale, uno stato pertanto teocratico e universale (52). Un messaggio e un programma universali dunque, i quali - anche se definibili in termini di "fondamentalismo" e "tradizionalismo" - tengono ben conto delle difficoltà di adeguare i precetti sciaraitici "delle origini" alle nuove esigenze della vita moderna soprattutto in materia sociale ed economica (53); e di conseguenza, distinguendosi dal fondamentalismo integralista, i Fratelli Musulmani sostengono che tali difficoltà possono ben essere superate riportando la società (islamica) alla primitiva purezza e "interpretando" i precetti sciaraitici "secondo equità e giustizia"; riformismo, quindi, mediante ricorso agli strumenti giuridici "sussidiari" previsti dal *fiqh*. Ovviamente, di tale interpretazione i Fratelli Musulmani si sentono i soli depositari. Quanto alle linee fondamentali dello *Stato Islamico da loro teorizzato*: (a) *Costituzione* - il Corano è di per sé una costituzione completa; l'organizzazione dello stato si fonda esclusivamente sulla Legge religiosa e le sue fonti. (b) *Unità della nazione* - lo stato trae la sua origine dalla volontà del popolo, e, secondo i principi statuali delle origini dell'Islam, la nazione deve essere unita, e tale unione è il vero fondamento della società islamica; disunione significa discordia, miscredenza, e va punita con estremo rigore; quanto ai partiti politici - il pluralismo democratico occidentale è negazione del principio sacro dell'unità in quanto fonte di disunione e, pertanto, di discordia, e un vero stato islamico non può accettare e istituzionalizzare alcun regime partitico, prestito corruttore delle corrotte democrazie

occidentali. (c) *Governo e rapporti fra poteri costituiti e cittadini* - Poiché il Corano è parola di Dio, Dio - e non l'uomo - è fonte di legalità; a Dio appartiene autorità e potere - e all'uomo spetta solo di attuare i Suoi ordini. Ma poiché in ogni gruppo costituito deve esservi una autorità che faccia rispettare il bene e punisca il male, è compito del popolo scegliere liberamente fra i suoi membri ed eleggere nel suo seno una persona cui tale potere venga delegato. Questi è pertanto responsabile davanti al popolo della buona amministrazione, che deve essere fondata sul pieno rispetto della Legge sacra ed ispirata ai principi della giustizia e dell'equità. Il popolo è tenuto ad onorare e a obbedire il suo capo finché egli rispetti la Legge. L'istituto dell'assassinio di stato, ovverossia per motivi politici, è pienamente legittimo - e i Fratelli Musulmani non hanno mancato di ricorrervi in più di una circostanza nella loro storia. (d) *Il Capo dello Stato* - Il Capo dello Stato è al tempo stesso il Capo del Governo, è eletto dal popolo e deve consultare il popolo per ogni decisione vitale per la comunità. Il governo è sul modello di quello parlamentare. (e) *Società* - Primo obiettivo è quello di rifondare la società su un modello che sia veramente islamico, riportandosi cioè al modello della società islamica delle origini. E ciò deve essere conseguito mediante la affermazione della fratellanza umana, l'elevazione di tutti gli uomini e di tutte le donne nel riconoscimento della piena eguaglianza fra i due sessi, l'assicurazione del diritto alla vita, alla proprietà, alla educazione, alla sicurezza. La società si fonda sulla collaborazione fra tutti i suoi membri; la famiglia ne è il perno e la pietra angolare. Ogni cittadino risponde dell'adempimento dei suoi doveri verso tutta la società; lo stato è responsabile se la società non adempie ai suoi doveri verso l'individuo. (È interessante come nella concezione sociale dei Fratelli Musulmani risuonino stimoli e spunti europei, dal positivismo alle dottrine sociali: vedi sopra p. 160). (f) *Minoranze religiose* - Si applicano i precetti della Legge sacra: i non Musulmani "Gente del Libro" sono "protetti" (*dhimmī*) e hanno il diritto di seguire i precetti dei loro Libri per quanto riguarda gli affari religiosi e le statuto personale (matrimonio, divorzio, successione, diritto di famiglia); se preferiscono adire a un

tribunale, in tal caso deve essere applicata la Legge religiosa islamica. In tutti gli altri casi - nel pubblico come nel privato - l'unica legge è la Legge religiosa islamica, che i musulmani sono tenuti a rispettare come tale, i non-islamici come legge secolare.

(g) *Nazionalità* - I Fratelli Musulmani affrontano lo spinoso problema della nazionalità in senso religioso e/o etnico, risolvendola sulla base del principio del doppio concetto di nazionalità (*waṭaniyyah*) e di cittadinanza (*qawmiyyah*) - entrambe idee importate da altre culture ma aderenti ai principi islamici. La "nazione islamica" è una, unica, universale, non ha confini territoriali, non ha distinzioni di razza; pertanto il concetto di "nazionalità islamica" non è in contrasto con quello di "cittadinanza" quando questa cittadinanza si riferisca a un neo-stato islamico con confini ormai definiti territorialmente di fatto; un Egiziano, ad esempio, può essere entrambe le cose nel pieno rispetto dei principi e dei precetti della *sharī'ah*: egli è, cioè, a ugual diritto sia membro della grande nazione islamica in quanto musulmano sia cittadino egiziano; i due concetti non contrastano fra di loro in quanto l'Egitto è parte della nazione (*waṭan*) araba e islamica, amare l'Egitto e lavorare per esso significa amare l'Arabismo e l'Islamismo e lavorare per essi. E lavorare per l'Islamismo significa anche lavorare per il conseguimento della più grande delle speranze, ossia per la ricomposizione della grande unità islamica, della *ummah* originaria (si veda su questi concetti il capitolo introduttivo). È interessante - e significativo - sottolineare come la dottrina della "nazionalità" elaborata dai Franchi Musulmani è stata adottata e recepita formalmente da quasi tutti gli stati musulmani nelle loro costituzioni.

(h) *Economia* - È ovvio che la teorizzazione di un simile "stato" debba necessariamente implicare anche che tutte le risorse di questo stato - umane e materiali - debbano essere a disposizione della società, per il benessere comune e per la comune elevazione del livello di vita, gestite e sfruttate secondo concezioni moderne non rifiutandosi l'adozione delle tecnologie più avanzate. In particolare per quanto riguarda l'Egitto, i Fratelli Musulmani miravano all'indipendenza della moneta, alla nazionalizzazione delle compagnie straniere, alla industrializzazione del paese sulla

base di precisi piani poliennali di sviluppo, alla redistribuzione delle terre e alla riforma agraria, alla protezione dell'artigianato, alla lotta contro la speculazione, i monopoli e i trust.

Nonostante dispiegassero un attivismo molto intenso, i Fratelli Musulmani non riuscirono mai a creare quello stato islamico da loro teorizzato, né in Egitto né altrove (soprattutto in Siria, dove nel 1949 crearono un Fronte Socialista Islamico che prese parte attiva nella vita politica del paese). L'insuccesso è dovuto in larga misura alle divisioni interne all'Associazione, che ne indebolirono fortemente le strutture e anche l'incisività politica (54); ma va attribuito in non minore misura alla mancanza di coordinamento e strategia politica (come si è accennato sopra). Ed infine, anche l'opposizione che i Fratelli Musulmani ricevettero quasi ovunque da parte dei regimi al potere influì in maniera determinante all'insuccesso politico del movimento. Ma è corretto parlare di "insuccesso"? Indubbiamente i Fratelli Musulmani spianarono la strada ideologicamente al nāṣerismo (nasserismo) e alle "repubbliche militari" nate dalla rivoluzione; essi contribuirono fornendo:

(1) l'appoggio delle masse, delle componenti borghesi/medio-borghesi della popolazione e di elementi influenti della *intelligentia*;

(2) alcune linee dottrinali, destinate a capovolgere la tradizionale - e ormai superata - concezione di "potere" e "autorità".

Fornirono ai nuovi regimi spunti ideologici che si ritrovano con estrema chiarezza nei programmi politici di molti fra gli attuali regimi "di cultura islamica"; con la benedizione di "islamici", suggerirono le principali direttrici ideologiche per la rifondazione (islamica) dello stato e della società, e la base dottrinale per la legittimazione della concentrazione dei poteri nelle mani di un solo leader (la riunificazione del politico-istituzionale con il militare). Nella dottrina, spesso a seguito della prassi, aprirono anche la strada a costruzioni nuove in materia di pensiero militare: da un lato essi fornirono gli strumenti teoretici e la base

teorica per giustificare sciaraiticamente il potere ai militari; dall'altro, nel dissociarsi in un secondo momento dai nuovi regimi di cui avevano postulato la legalità, fornirono all'opposizione - ossia a quelle frange che oggi si usa definire "radicali" - gli stessi strumenti teoretici e la base teorica dell'azione militare (spesso sovversiva, comunque sempre destabilizzante): la sistematizzazione in chiave moderna-contemporanea della dottrina classica del *jihād*. Il Nasserismo e il Gheddafismo sono un prodotto della prima impostazione; Sayyid Quṭb è l'ideologo dell'opposizione.

È difficile - oggi - precisare quale sia la consistenza dei Fratelli Musulmani in tutta l'area islamica (e non). L'universalità del messaggio non ne ha confinato l'operato al solo Egitto, e l'Associazione ha ancora largo seguito in tutto il medio-asiatico, soprattutto fra gli studenti universitari e il ceto medio-borghese.

Per lo più fuori legge per l'attività difficilmente compatibile con gli obiettivi e le strategie politiche (- militari) dei regimi al potere, l'Associazione dei Fratelli Musulmani continua a distinguersi per i suoi atteggiamenti marcatamente anti-occidentali - quando non decisamente xenofobi - e per il suo disaccordo ideologico con le attuali soluzioni di "modernizzazione" e "pragmatiche intese con l'Occidente e/o con l'Oriente" (i Fratelli Musulmani combattono il marxismo, l'ateismo comunista, il materialismo storico e la lotta di classe con non minore accanimento e determinazione). Il loro scopo ultimo resta sempre quello di imporre su scala mondiale i valori universali dell'Islam come unica strada possibile alla rifondazione di uno stato che sia "anche" etico. La loro strategia resta sempre molto divisa all'interno, fluida nei programmi, mai ben definita nell'azione, fortemente utopica anche negli obiettivi più immediati. Il loro disaccordo si manifesta per lo più nella clandestinità, attraverso ogni forma possibile di attivismo, spesso violento e terroristico, teso alla destabilizzazione e alla sovversione di regimi proclamati "falsamente musulmani", ipocriti, e non meno corrotti delle Potenze da cui accettano aiuti, armamenti e alleanze. La dottrina classica del *jihād* e, in particolare, i principi sciaraitici del *jihād* contro gli apostati

(*murtaddūn*) costituiscono la base ideologica e lo strumento dottrinale della loro azione.

Sezioni dell'Associazione dei Fratelli Musulmani sono dichiarate - oggi - ufficialmente presenti in Egitto, in Palestina, in Libano, in Giordania, in Siria, in Iraq; furono anche molto attivi nella Persia dei Pahlavi e in Sudan. Con regolare ricorrenza vengono indicati come responsabili diretti o indiretti di iniziative politiche "eterodosse", disordini, attentati. Ma è anche possibile che si tratti di etichette di comodo. È comunque interessante notare come l'interpretazione in chiave sociale dell'Islam dei Fratelli Musulmani oggi sia accolta dagli ambienti anche più tradizionalisti (ma forse ciò è legato al fatto che la dottrina del socialismo islamico come unica via al progresso economico e sociale è ormai una dottrina acquisita per tutti i regimi rivoluzionari al potere nell'area islamica); e non è meno interessante notare che l'interpretazione in chiave islamica del colpo di stato e dell'assassinio politico dei Fratelli Musulmani oggi è stata praticamente accolta dalle frange all'opposizione.

— *Mawdudi (abū al-ʿalā al-mawdūdī (1904-1979) (55)*

L'attività di Mawdudi nel sub-continente indiano è paragonabile a quella di Ḥasan el-Bannā' in Egitto e nel Medio-Oriente. Ricevette un'educazione classica, e svolse attività giornalistiche; dal 1932 pubblicò un mensile in cui predicava la necessità che gli uomini ricevessero una educazione vera, secondo i veri principi dell'Islam. Nel 1941 fondò un'associazione musulmana, la *Jamāʿat-i Islāmī*, i cui scopi erano precipuamente religiosi e sociali; dopo la *Partition* nel 1947 e con la nascita dello stato del Pakistan, la *Jamāʿat-i Islāmī* si diede anche ad attività politiche, il cui obiettivo era quello di realizzare, o contribuire alla realizzazione di uno stato che fosse veramente islamico, e poggiasse su una corretta interpretazione dei precetti sciaraitici.

Il messaggio di Mawdudi è estremamente critico nei confronti dell'Occidente; sono significative le sue opere *Towards Under-*

standing Islam e *The Sick Nations of the Modern Age*, in cui condanna la civiltà occidentale, un mondo di ateismo e di materialismo in cui sono andati perduti tutti i valori morali nel trionfo della tecnologia (56); e ripropone a un pubblico popolare l'immagine dell'Islam, dei suoi principî e dei suoi valori non soltanto religiosi nell'accezione occidentale del termine, bensì anche morali, sociali e politici: la missione civilizzatrice dell'Islam. La dottrina predicata da Mawdudi è, all'inizio, essenzialmente pedagogica: la formazione dell'uomo, il ritorno alla primitiva purezza dei precetti coranici, la necessità di rifondare la società attraverso una paziente opera di educazione islamica, la missione profetica dell'Islam nel mondo (57).

Si tratta di un fondamentalismo riformista, che ben vede la necessità di recarsi in Occidente per apprendervi i fondamenti intellettuali e scientifici su cui costruire lo stato islamico; l'uso della stampa e degli altri mezzi moderni di comunicazione sono più che necessari per portare l'istruzione al popolo, diffondere la vera dottrina, e marciare sulla via del progresso. Anche il mondo islamico - non meno dell'Occidente - sta attraversando un periodo di crisi ideologica; salvare, salvaguardare i principî coranici, guardare ad essi come fonte di ogni insegnamento non significa andare contro l'inarrestabile processo del progresso e dello sviluppo economico e sociale. È evidente che Mawdudi risente profondamente delle dottrine sociali della sua epoca, dalle quali prende quanto può costituire una chiave di reinterpretazione dell'Islam in chiave sociale, ma ne critica aspramente gli aspetti più propriamente economico-materialistici. E la sua visione sociale dell'umanità è - e resta - una visione "islamica", che non rinnega i principî coranici della differenziazione sociale, insita nella società stessa, dovuta alle diverse circostanze e alle diverse possibilità e capacità dei singoli individui; tuttavia questa naturale disparità fra gli uomini deve essere accuratamente regolata, e per questo esistono leggi e norme comportamentali date da Dio, proprio per impedire che la disparità - anziché armonica collaborazione sociale - divenga iniquità, ingiustizia sociale, oppressione (58).

La concezione statuale di Mawdudi è frutto soprattutto del periodo della attività politica sua e della *Jamā'at-i Islāmī*. Sulla base di una concezione sociale "islamica", Mawdudi costruisce la sua dottrina del potere e della guerra, quello che lui stesso chiama una "teo-democrazia". I principi coranici - le sue opere sono piene di citazioni - sono alla base e fondamento/teoretico di tutta la speculazione: l'autorità suprema e la fonte di ogni potere è Dio, che ha posto all'uomo i limiti e le regole del suo agire, assegnandogli un Suo "vicario" (*Amīr*), il quale ha l'obbligo di farle rispettare, assistito da una "assemblea" consultiva; entrambi, *amīr* e assemblea, sono liberamente eletti dal popolo; il potere dell'*amīr* è un potere delegato, un contratto (*bay'ah*) fra lui e il popolo. Nella teo-democrazia di Mawdudi non vi è spazio per il pluralismo e il pluralismo partitico; non può esistere l'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge; poiché si tratta di uno stato "islamico", la stessa essenza confessionale di questo stato pone delle distinzioni ideologiche: solo coloro che professano la fede islamica possono essere cittadini a pieno diritto. L'universalità della ideologia non pone distinzioni di razza e di confini; pone però una precisa scala sociale in rapporto alla fede professata dai cittadini dello stato islamico; questi possono essere o musulmani o non-musulmani, o credenti o non-credenti; nel Corano tutto è visto e predisposto, esistono i fedeli ed esistono gli *dhimmi*; esistono i fedeli ed esistono gli idolatri e gli apostati; il Corano stesso ha dato precise prescrizioni, universali e ancora perfettamente attuali (59).

La critica di Mawdudi non colpisce però soltanto l'Occidente. I suoi attacchi sono rivolti anche ai Musulmani, a quei musulmani "liberali" (la minoranza) e agli '*ulemā*' (la maggioranza). Con questi Mawdudi è particolarmente aggressivo: arroccati nella loro ignoranza, essi non hanno capito nulla né dell'Occidente né dei veri valori dell'Islam. Proprio gli '*ulemā*', che per le loro funzioni hanno maggiore contatto con il popolo, sono particolarmente responsabili dei mali e della crisi dell'Islam e della sua società: essi "avrebbero ben potuto e dovuto utilizzare gli strumenti giuridici dell'ortodossia islamica - primo fra tutti l'*ijtihād* - per adeguare il progresso con la tradizione islamica, e

istillare tali valori nel sistema educativo e nella vita sociale dei Musulmani" (60).

L'Islam di Mawdudi è un "movimento ideologico" (61), come lui stesso ebbe ad esprimersi, una "ideologia universale" e "rivoluzionaria" al tempo stesso, paragonabile alle ideologie occidentali del comunismo, del nazismo e del fascismo negli obiettivi finali, ma rispetto a queste di gran lunga superiore e più completa (62). Ogni movimento ideologico - per avere successo - deve passare attraverso una fase aggressiva, e questa via, per l'Islam, è il *jihād*. Nella sua conferenza "Jihād in Islam" - tenuta nel 1939 - Mawdudi espone le basi di tutta la sua dottrina del *jihād*. Egli rifiuta seccamente le interpretazioni "occidentali" del *jihād* come di una "guerra santa", ossia una guerra combattuta esclusivamente per convertire gli infedeli con la forza delle armi; contemporaneamente prende le distanze anche da quella corrente musulmana che considera il *jihād* uno strumento di pacifica diffusione dell'Islam oppure una guerra combattuta esclusivamente per difendere l'Islam da un attacco esterno. Entrambe le posizioni, per Mawdudi, partono da assunti sbagliati e danno dell'Islam una immagine falsa, non aderente ai principi e ai precetti della *sharī'ah* (63): l'Islam non è soltanto una religione, come non si può parlare neppure di "territorio islamico" in termini di "nazione/stato territoriale" nel senso moderno del termine. L'Islam è un movimento ideologico, universale e rivoluzionario, e il *jihād* è l'arma, il mezzo per diffondere nel mondo questo messaggio (64). Di qui prende l'avvio la dottrina "strategica" di Mawdudi (cui Qutb si ispirerà ampiamente e dichiaratamente - anche se in taluni punti ne prenderà le distanze); essa affonda le sue radici nei principi classici della teoria: il Corano e la Tradizione. È dovere di ogni Musulmano adoperarsi per la diffusione della ideologia islamica, un dovere tanto più incombente quanto più la sua religione è minacciata e in pericolo a causa di attacchi concertati che le provengono da ogni parte. Ed oggi l'Islam è in pericolo: da un lato vi è l'Occidente, con la sua visione materialistica ed "economica" dell'uomo, dall'altro vi sono quegli stessi musulmani che hanno

distorto i veri principî dell'Islam per compiacere la moda "liberale" dell'Europa. E l'arma che l'Islam possiede per combattere la sua missione è il *jihād*, un'arma che l'Islam si è data con il suo stesso nascere.

Mawdudi recupera la teoria, e la applica a una realtà dove - nella sua dottrina - non vi è posto per un *jihād* difensivo o limitato al *Dār al-Islām*. L'attacco islamico deve precedere l'attacco nemico, deve essere sferrato con tutte le forze di cui l'Islam dispone, e portato fuori dal territorio del *Dār al-Islām*, ovunque nel mondo; è una offensiva strategica per difendere e diffondere al tempo stesso l'ideologia. E questo obiettivo deve essere conseguito con ogni mezzo disponibile: con discorsi, con la propaganda, per mezzo della stampa e della radio, con ogni mezzo pacifico... ma anche, necessariamente, con l'uso della forza. Questa è parte non meno importante di una strategia generale, politica e militare al tempo stesso. Il *jihād*, dunque, è "lo sforzo che ogni musulmano deve compiere per la difesa e diffusione dell'ideologia-Islam", con ogni mezzo: *bi'l-nafs*, *bi'l-yad*, *bi'l-kalb wa bi'l-sayf fi sabīl Allāh*.

Si tratta pertanto di una lotta politica e armata al tempo stesso, non confinabile a un singolo territorio, né circoscrivibile a un gruppo sociale o a una razza; essa deve coinvolgere tutta l'umanità poiché il messaggio dell'ideologia di cui è portatrice è rivolto a tutta l'umanità e a tutti gli uomini indistintamente (65). Il *jihād* è lo strumento per promuovere e combattere la rivoluzione, "fa parte" dell'Islam, è la sua spinta sovversiva e rivoluzionaria.

Certamente la dottrina di Mawdudi sull'Islam e sul *jihād* risente di stimoli culturali del suo tempo; tuttavia si distingue per la novità di alcuni temi:

- anzitutto egli non pretende di far risorgere un Islam ormai estinto come forza sociale (distinguendosi così dagli integralisti), e nell'Islam cerca gli strumenti per la sua rigenerazione;

- questo lo porta a presentare l'Islam come una *ideologia* e movimento ideologico al tempo stesso, universale e rivoluzionario;

- ne deriva un altro corollario: il *jihād* come strumento per la difesa e la diffusione dell'ideologia;
- in cui l'uso della forza è parte di una strategia generale, "una" parte del *jihād*, necessaria inevitabile fondamentale;
- l'attacco quindi diviene arma di difesa;
- e combattere questa guerra è dovere di ogni musulmano.

Mawdudi è senz'altro il precursore di tante dottrine successive sul *jihād*/terrorismo; fu un uomo del suo tempo e risentì delle vicende del sub-continente indiano, ma nel suo pensiero si ritrovano spunti, temi che - per l'epoca in cui visse - vanno decisamente contro-corrente. Soltanto una ventina di anni più tardi, un Qutb - ricollegandosi al pensiero di Mawdudi - trarrà le estreme conclusioni dalle premesse che egli aveva posto, e sistematizzerà la dottrina del *jihād* "dell'opposizione". Ma di questo si tornerà a parlare più diffusamente nella seconda parte.

Anche la *Jamā'at-i Islāmī* fu un movimento popolare, i cui seguaci erano reclutati soprattutto fra le classi povere della popolazione e il ceto medio. La sua attività fu prevalentemente pedagogica e sociale, e, in Pakistan, ebbe scarso peso sulle vicende politiche del paese, mancando di programmi precisi e di una solida struttura organizzativa. Ebbe viceversa largo seguito (e lo ha tuttora) come movimento speculativo.

(c) L'ISLAM PROGRESSISTA (PROGRESSIVE ISLAM).

L'Islam Progressista accetta lo strumento giuridico del *ʿaql*. Attraverso una rigida interpretazione degli *ūsūl al-fiqh*, esso privilegia il Corano come fonte di ogni giuridicità, relegando la *Sunnah* a un ruolo del tutto secondario. Questo meccanismo giuridico consente ai movimenti progressisti una considerevole flessibilità, e rende loro possibile di conciliare i principi islamici con la tecnologia moderna e con lo sviluppo sociale ed economico.

Questa speciale procedura divenne uno dei principali motivi di

dissenso (dottrinale) e di attrito con i Fratelli Musulmani; superando il loro riformismo, essa ha consentito posizioni di solido pragmatismo nelle quali il largo ricorso al *ra'y* ha permesso di adattare la Legge islamica a situazioni contingenti (spesso fra loro anche molto diverse) di stati "islamici" e "territoriali" al tempo stesso.

È la istituzionalizzazione del *socialismo islamico* - postulato dal revisionismo - in concrete realizzazioni statuali (66). È il "nāṣerismo" (nasserismo), alla cui base stava il motto "unione - disciplina - lavoro", è il "qaddafismo" (gheddafismo), i quali pongono alla base dei rispettivi programmi concetti quali "socialismo" (ovvero "solidarietà sociale"), "democrazia" e "cooperazione". È un socialismo "che scaturisce dalla coscienza della nazione e dall'evoluzione del suo pensiero sociale, che gli ha evitato la lotta di classe" (Titolo II della Costituzione Egiziana del 1956: "Economia e Società) (67). È il trionfo delle "forze nazionalistiche" sugli elementi della "oppressione e dello sfruttamento" che le avevano lungamente sottomesse e spogliate delle loro ricchezze. Ed il solo mezzo per arrivare a questa libertà è la "rivoluzione".

La *Rivoluzione* (68) ha un ruolo essenziale in questo gioco politico. È il solo modo per arrivare alla libertà, "per recuperare il ritardo imposto" nello sviluppo economico e sociale. La rivoluzione è una fase necessaria, che può essere anche molto cruenta e spargere fiumi di lacrime e di sangue. Ma è soltanto "un momento nella storia di un paese", un momento dal quale non è possibile evadere, indispensabile per liberarsi dell'antica e corrotta classe dirigente e per arrivare finalmente alla "libertà, al socialismo e all'unità". Ma l'Islam progressista - come d'altronde tutti i movimenti ideologici islamici - rifiuta la lotta di classe; sarà sempre ostile al marxismo, che combatterà sia sul piano ideologico sia sul piano politico dichiarando "fuori legge" ogni movimento e partito di ispirazione comunista (69). Superato pertanto il momento rivoluzionario, l'Islam progressista postula l'unità e la collaborazione armonica di tutte le forze sociali della comunità secondo i principî e gli stessi precetti della Legge

divina, e sull'esempio della primitiva comunità islamica.

L'Islam progressista guarda quindi al futuro. Esso rifiuta prestiti ideologici dall'Occidente, poiché il Corano - "parola di Dio" - è la dottrina più completa, in sé perfetta, nel quale è possibile leggere tutti quegli spunti ideologici che hanno formato i moderni stati nazionali occidentali. E sotto questo profilo, non si discosta dalle posizioni dei riformisti. Ma di fronte alla tecnologia, allo sviluppo tecnologico, e, quindi, allo sviluppo economico, all'industrializzazione e alla modernizzazione le strade divergono. I Fratelli Musulmani accusano i "progressisti" di cinico pragmatismo, e di anteporre alla ideologia la prassi, la convenienza politica, sulla quale - a posteriori - essi plasmano la loro dottrina, ricorrendo a strumenti giuridici (quale anzitutto il *ra'y*) su cui non tutte le scuole canoniche sono concordi. Quṭb volterà le spalle a Nasser su questo punto, e pagherà con una prigionia di oltre dieci anni la coerenza ai propri principi dogmatici (70). Ḥasan el-Ḥodeybi, "guida" dei Fratelli Musulmani, accuserà il regime militare egiziano di "limitarsi nelle proprie riforme a qualche questione materiale, e di non trattare i problemi sociali e morali - ancora gravissimi - con uno spirito di riforma conforme all'Islam" (71). I regimi "progressisti" portano avanti le loro riforme istituzionali con senso della realtà, delle situazioni concrete, e non rifuggono da compromessi sia in campo di politica interna sia in campo di politica estera (come combattere all'interno il comunismo, e ricercare all'estero alleanze e aiuti da paesi di fede istituzionalmente marxista); stato e società vengono rifondati, gli strumenti sono quelli della scienza e della tecnologia moderna, le parole e i principi su cui fonda la nuova costruzione sono islamici; la forza per portare avanti le riforme è data dall'esercito "nazionale" (vedi avanti capitolo IV).

In questo senso l'Islam dei progressisti è anche l'Islam dei cosiddetti "moderati", della nascente borghesia delle professioni (ingegneri, medici, architetti, uomini di legge, ecc.), di coloro che - in virtù del loro stesso mestiere - hanno contatto diretto con gli ultimi ritrovati della scienza e della tecnica. La leadership

proviene invece per lo più dalla classe militare, la quale ha l'educazione, i mezzi, gli armamenti (più o meno moderni), i quadri e le strutture organizzative per impadronirsi del potere e, con esso, della guida del paese; essa è sostenuta dall'esercito (che le garantisce il controllo del paese e l'ordine interno) e da intellettuali e giovani studenti (quanto meno in una prima fase), i quali spesso forniscono ai nuovi regimi i quadri amministrativi (quanto meno in una prima fase, come in Egitto, Libia, Algeria ecc.)

Ma di queste *repubbliche militari* si riparerà più avanti, nel capitolo che segue e nella seconda parte come espressione a sé di un pensiero politico e militare. *Senza alcun dubbio esse segnano un momento molto importante nella storia del pensiero politico islamico moderno/contemporaneo, nel cui filone dottrinario il pensiero militare acquista un ruolo a sé e una preminenza sul politico decisamente senza precedenti.*

È il pensiero militare che provvede a legittimare il potere di cui esponenti della classe militare si sono impadroniti, e che ora gestiscono.

È il pensiero militare che - autonomamente e attraverso suoi propri organi di stampa - messi da parte *‘ulemā’*, *qāḍī*, *fuqahā* e ogni istituzione religiosa tradizionale, o asservendole alle sue esigenze pratiche - re-intrepreta i concetti di statualità, potere, società, conflittualità, e programma e realizza la rifondazione dello stato "islamico" e della sua società "islamica" (72).

È anche la fine delle diarchie passate e la riunificazione di ogni potere nelle mani di un leader - solo e assoluto - il quale, accettando la investitura popolare, si è assunto l'obbligo di esercitare questo potere; unico suo limite davanti a Dio e davanti agli uomini resta la *sharī‘ah*, la legge divina, fondamento e statuto della comunità musulmana (73).

(1) La letteratura su quei movimenti speculativi, e poi anche dottrinali e politico (-militari), che postulano un ritorno alle radici dell'Islam nella sua originale purezza, è molto ricca per quantità e per qualità di studi. Nel dibattito sono intervenuti sia studiosi occidentali (per lo più orientalisti e politologi) sia gli stessi "protagonisti" sia studiosi musulmani (i quali si sono preoccupati soprattutto di "correggere" l'interpretazione occidentale, restituendo all'Occidente il "loro" vero volto e la "loro" vera immagine). Per voci indicative, si rimanda pertanto alla *Bibliografia* di questo studio.

Val la pena tuttavia di segnalare uno studio appena pubblicato, molto puntuale per informazione, analisi e prospettive: W. Montgomery WATT, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London - New York 1988 (alla cui bibliografia si fa anche rinvio); tipico esponente della scuola islamica è il libanese Choueiri, Lettore di Arabo e Islamistica all'Università di Exeter, diplomato all'Università Americana di Beirut e specializzatosi a Londra e Cambridge: Youssef M. CHOUEIRI, *Arab History and Nation State (1820-1980)*, London 1989; *Idem*, *Islamic Fundamentalism*, London 1990 (e relativa bibliografia). Uno studio molto interessante per taglio storico-politologico è quello, documentatissimo, di B. LEWIS, *The Political Language of Islam*, Chicago-London 1988. Vivaci protagonisti del dibattito sono, viventi, l'algerino Muhammad Arkoun, attualmente professore alla Sorbona (Parigi) e il pakistano Fazlur Rahman, attualmente professore all'Università di Chicago. Fra i loro studi (numerossissimi), si segnalano: M. ARKOUN, *Essais sur la pensée islamique*, 3a ed. Paris 1982; *Idem*, *Émergences et problèmes dans le monde musulman contemporain*, in "Islamochristiana", 12 (1986), pp. 135-161. F. RAHMAN, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982.

Va infine ricordato che già in questa sede è stato affrontato il tema del "Fondamentalismo/Integralismo", per cui v. R. ALIBONI - R. BACCHETTI - L. GUAZZONE - V. FIORANI PIACENTINI - B. M. SCARCIA AMORETTI, *Islam: problemi e prospettive politiche per l'occidente*, Rapporto di Ricerca a cura del Centro Militare di Studi Strategici, Roma 1990, specif. pp. 72 sgg.

(2) Anche se molto impropriamente, in questo studio si usa di proposito la definizione di "Occidente" inclusiva di Stati Uniti e Russia/Unione Sovietica, per designare un "blocco culturale" in contrapposizione e confronto con un altro "blocco culturale", ossia l'Islam.

(3) "La rivoluzione francese e Napoleone avevano provocato una vera e propria rivoluzione anche nella guerra. L'avevano infatti mutata da semplice gioco fra dinastie in una causa popolare, che suscitava l'impegno attivo e le passioni delle masse. La democratizzazione della guerra di cui la coscrizione obbligatoria costituiva solo un aspetto, l'aveva trasformata in una lotta a morte, che metteva in gioco vita e futuro della nazioni...", C. JEAN, *Introduzione al "Della Guerra" di Carl von Clausewitz*, Roma 1939, p. xi.

Da questo mutamento della concezione di guerra trae anche origine l'indagine clausewitziana, la quale mira a definire una teoria realistica della guerra. Von

Clausewitz fu conosciuto nell'Impero Ottomano dove l'addestramento e l'ammodernamento dell'esercito era affidato soprattutto a ufficiali prussiani. Saranno invece "francesi" le prime Accademie militari in Egitto. Fu "russa" la famosa Brigata dei Cosacchi a Tehran, sorta di corpo di polizia speciale e guardia del corpo personale dello *Shâh*; mentre fra gli istruttori dell'esercito persiano si ritrovano numerosi ufficiali italiani, provenienti per lo più dall'esercito napoleonico dopo la disfatta. L'India - ovviamente - parlava inglese.

È interessante sottolineare come - soprattutto a partire dall'Ottocento - la tradizione militare ottomana sia legata alla Scuola di Guerra di Berlino (ritroviamo a Istanbul anche i von Metz), tradizione profondamente radicata in talune province dell'Impero Ottomano (Mesopotamia), la quale sopravviverà anche al crollo dell'Impero.

(4) Vedi nota precedente.

(5) Sul comunismo e la sua azione in appoggio ai movimenti di emancipazione e liberazione esiste una letteratura amplissima. Specificamente, si rinvia a uno studio documentato di LAQUEUR, W. Z., *Communism and Nationalism in the Middle East*, London 1953.

(6) Sul ruolo della organizzazione sindacale in questa prima fase nazionalistica, si vedano GAULMIER, J., *Notes sur le mouvement syndicaliste a Hama*, Paris 1932; COULAND, J., *Le mouvement syndical au Liban 1919-1946*, Paris 1970. Le riforme naseriane segnano una nuova fase nella storia del movimento sindacale nell'Islam, per cui si veda avanti.

(7) Sulla spedizione napoleonica in Egitto vedi NOJA, S., *Storia dei Popoli dell'Islam - L'Islam Moderno dalla conquista napoleonica dell'Egitto al ritiro dell'Armata Rossa dall'Afghanistan*, Milano 1990, pp. 3 sgg. Cfr. anche GIGLIO, C., *La Questione Egiziana dal 1798 al 1841*, in "Oriente Moderno", XXIII (1943), pp. 455-500. B. AGLIETTI, *L'Egitto dagli avvenimenti del 1882 ai giorni nostri*, Roma 1965, 2 voll., vol. 1, pp. 1 sgg. (e relativa nota bibliografica generale, bibl. spec. p. 2/2).

Per gli aspetti più propriamente militari (passati e presenti) sono fondamentali gli studi di BERGER, M. M., *Military Elite and Social Change: Egypt since Napoleon*, Princeton 15 (1960), *Idem*, *Les Régimes militaires du Moyen Orient*, in "Orient", 1960, pp. 21-68.

Anche una seconda iniziativa di Napoleone fu destinata ad avere profonde ripercussioni politico-militari soprattutto nel medio-asiatico, ossia l'invio di un gruppo di esperti francesi al comando del generale Antoine Gardanne in Persia nel 1807: significò l'inizio di una apertura culturale persiana all'Occidente ("francese"): v. FIORANI PIACENTINI, V., *Aspetti originali della politica napoleonica in Persia nel quadro del duello anglo-francese*, in "Storia e Politica", VII (1968), pp. 637 sgg.

(8) Si veda MINGANTI, P., *I Movimenti Politici Arabi*, Roma 1a ed. 1971, pp. 5-24; si veda anche - con specifico riferimento alla Persia - PIACENTINI FIORANI, V., *Ulemâ' e costituzione persiana*, in "Clio", XXIV (1988), pp. 211-249.

Sul risveglio nazionale arabo e islamico - anche se non recenti, ma sempre validi

per la minuziosa documentazione - sono gli studi di: AZOURY, N., *Le réveil de la nation arabe*, Paris 1905; GIBB, H.A.R., *Whither Islam? A survey of modern movements in the Muslim World*, London 1932; e *Idem*, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947 (fondamentali per la nascita e diffusione del cosiddetto "pensiero liberale"); SMITH, W. C., *Modern Islam in India*, Lahore 1943, ed. rived. London 1947; *Idem*, *Islam in Modern History*, Princeton 1957. Sugli Arabi in particolare, ADAMS, Ch. C. *Islam and Modernism in Egypt: A study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad 'Abdūh*, London 1933; ANTONIUS, G., *The Arab Awakening*, London 1938; YOUNG, T. C., *Near Eastern Culture and Society*, Princeton 1951; *Idem*, *Nationalism in the Middle East*, Washington 1952. BERQUE, J., *Les Arabes d'hier à demain*, Paris 1960 (tr. ital. *Gli Arabi di ieri e domani*, Milano 1961) e HOURANI, A., *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - 1939*, London - New York - Toronto 1962.

Circa il movimento nazionalista in Palestina vedi cap. precedente.

(9) Si veda specif. WATT, W. M., *Islamic Fundamentalism and Modernity* cit., pp. 71 sgg.; cfr. anche CHOUËIRI, Youssef M., *Islamic Fundamentalism* cit.

(10) Vedi sopra nota (1). Sull'argomento si vedano ADAMS, Ch. C., *Islam and Modernism in Egypt* cit. 1933; FAHMY, M., *La Révolution de l'Industrie en Egypte et ses conséquences au 19e siècle*, Leiden 1954; HOLT, P. M., *Political and Social Changes in Egypt*, London, 1968; HOURANI, A., *Arabic Thought in the Liberal Age* cit.; *Idem*, *Syria and Lebanon: A Political Essay*, London 1946; ABU LUGHOD, *Arab Rediscovery of Europe*, Princeton 1963.

(11) S. J. SHAW, *L'Impero Ottomano e la Turchia moderna*, in *L'Islamismo* a cura di G.E. von Grunebaum, Feltrinelli ed., 1a ed. Milano 1972, pp. 21-159; B. LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, London 1961; S. MARDIN, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton 1962. Z.N. ZEIN, *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism*, Beirut 1958.

(12) KEDDIE, N.R. *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: A political Biography*, Berkeley 1972; *Idem*, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, Berkeley, Los Angeles, London 1983 (gli scritti di questo studioso sono di estremo interesse, in quanto espressione del "riformismo islamico apologetico" e apertamente polemico con l'Occidente; oltre che "testimonianza" di cui si è parlato e si tornerà a parlare, sono però anche preziosa fonte di documentazione su "al-Afghani").

Su 'Abdūh si vedano i due documentati studi di O. AMIN, *Muhammad Abdūh: essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire 1944; KERR, M.H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abdūh and Rashid Rida*, Berkeley 1966, ADAMS, C., *Islam and Modernism in Egypt*, cit.

(13) su questo periodo si veda anche avanti.

Il periodo del "risveglio islamico" (o *Islamic Revivalism*) è caratterizzato da una intensa attività intellettuale e speculativa in tutta l'area islamica. Si rinvia ad

alcuni studi generali (alcuni dei quali già precedentemente citati) "per area geografica": AHMAD, M., *Sayyid Ahmad Shahid: His Life and Mission*, Academy of Islamic Research and Publications, Lucknow 1975; C. DOBBIN, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784-1847*, London 1983; E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Sanusi of Cyrenica* cit.; P.M. HOLT, *The Mahdist State in the Sudan* cit., MARTIN B.G., *Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa*, Cambridge 1976; ANTONIUS G., *The Arab Awakening* cit.

Per il periodo immediatamente successivo - fino alla Prima Guerra Mondiale - ADAMS, Ch.C., *Islam and Modernism in Egypt*, cit.; AHMAD, A., *Islam and Modernism in India and Pakistan*, London 1967; sempe fondamentale per il sub-continente asiatico è la più volte citata opera del Gibb: GIBB, H.A.R., *Modern Trends in Islam* cit.; NOER, D., *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, New York 1973.

Si veda anche l'opera di W.C. SMITH, *Islam in Modern History* cit., e, per il mondo arabo-islamico, si veda sopra nota (2), (4) e (6).

(14) si vedano i movimenti di cui al capitolo precedente.

(15) Vedi sopra note (12) e (13).

(16) E. LUTTWAK, *Strategia. Le logiche della guerra e della pace nel confronto tra le grandi potenze*, Milano 1989, p. 16.

(17) Sir Sayyid Ahmad Khān (1817- 1898), dopo la disastrosa sconfitta dei Musulmani nell'Ammutinamento Indiano del 1857, si rivolse all'opera di riorganizzare le fila musulmane in India, e di organizzarle sulla base di una politica di collaborazione con l'Inghilterra; nel 1877 fondò un *College* che, nel 1920, sarebbe divenuto l'Università di Aligarh. Su questo personaggio v. AHMAD, M., *Sayyid Ahmad Shahid: His Life and Mission* cit.

Sayyid Amir Ali (Ameer Ali) fu uno dei principali e più attivi esponenti del movimento (1849-1928). La sua opera principale è: AMEER ALI, *The Spirit of Islam*, London 1922. Sul pensiero "liberale" musulmano in India, si vedano i ricordati studi di Wilfred Cantwell SMITH, *Modern Islam in India* cit., GIBB, H.A.R., *Modern Trends in Islam* cit. Interessante per gli sviluppi successivi è lo studio di CRAGG, K., *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh, 1965, pp. 69 sgg.

(18) Fazlur RAHMAN, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982; dei numerosissimi studi di Arkoun, mi limito a richiamare ARKOUN, M., *Emergences et problèmes dans le monde musulman contemporain*, cit. Si veda anche WATT, W.M., *Islamic Fundamentalism and Modernity* cit.

(19) Studio fondamentale su questo periodo per la minuziosa e precisa documentazione allegata (tratta dagli Archivi degli Stati interessati) è quello di ROSSI, E., *Documenti sull'origine e gli sviluppi della Questione Araba - 1875 - 1944*, Roma 1944. Sempre come documentazione si rinvia a: GIANNINI, A., *I mandati di tipo A e la loro natura giuridica*, Roma 1922; *Idem*, *La costituzione della Palestina*, Roma 1923; *Idem*, *La costituzione egiziana*, Roma 1923. *Idem*, *Documenti per la storia della Pace Orientale (1915 - 1932)*, Roma 1933; *Idem*, *L'ultima fase della Questione Orientale (1913 - 1932)*, Roma 1933.

(20) Sull'area siriano-libanese di questo primo dopoguerra, v. J. ACHKAR, *Evolution politique de la Syrie et du Liban, de la Palestine et de l'Iraq*, Paris 1935; H. HOURANI, *Syria and Lebanon*, cit. Notizie di informazione puntuale e documentazione si trovano nelle annate di "Oriente Moderno" XII (1931), XIII (1933), XIV (1934) *et alia*.

(21) È interessante rilevare il fascino che la propaganda nazi-fascista esercitò sulla gioventù (soprattutto studenti e studenti universitari) di taluni paesi del Medio Oriente - in funzione nazionalistica e anti-occidentalistica (leggi "anti-francese" e "anti-inglese"). Associazioni e squadre sportivo-militari si organizzarono in numerose città della Siria, del Libano, della Palestina e dell'Egitto; a imitazione delle "camicie nere" hitleriane, i membri di queste associazioni indossavano camicie dai diversi colori.

In Siria si organizzano le *Camicie di Ferro*, v. "Oriente Moderno", XVI (1936), pp. 264-5; XVII (1937), p. 138, 234. In Libano nascono le famose *Falangi Libanesi*, che raccoglievano prevalentemente studenti cristiani, v. "Oriente Moderno", XVII (1937), p. 29. In Egitto le organizzazioni del genere furono più numerose e particolarmente attive in opposizione sia alla presenza inglese in Egitto e alla politica britannica in Palestina sia allo stesso governo egiziano accusato di debolezza con gli Inglesi: le *Camicie Azzurre Egiziane*, per cui v. "Oriente Moderno", XVI (1936), pp. 87-88; XVII (1937), p. 50; e l'*Associazione del Giovane Egitto* (costituitasi nel 1938 in partito politico) (*Miṣr al-Fatāḥ*) - i cui membri indossavano camicie verdi: per cui v. "Oriente Moderno", XIV (1934), pp. 460-1; XIV (1934), p. 504; XVII (1937), pp. 202-204 e 305-6: agitazioni e dimostrazioni di studenti; XVIII (1938): l'associazione si costituisce in partito politico - testo del programma e atto costitutivo, pp. 491-494.

(22) Vedi WARRINER, D., *Land and Poverty in the Middle East*, London 1948.

(23) AHMED, Muhammad Aziz, *The Nature of Islamic Political Thought*, in "Islamic Culture", XVII (1943), p. 39.

(24) Questo spazio varia notevolmente a seconda dell'organizzazione dei diversi stati di cultura musulmana, e dell'orientamento dei diversi regimi al potere. Tuttavia, come si è detto, la tendenza generale durante la fase nazionalistica è stata quella di una progressiva restrizione del ruolo della religione a puro fatto culturale.

La tensione che ne derivò si è manifestata in maniera particolarmente vivace nell'Egitto degli anni trenta; nel 1934 sfociò in un vero e proprio braccio di ferro fra il Governo da un lato e le Istituzioni religiose dall'altro (il Tribunale Superiore Sciaraitico, i diversi Tribunali Sciaraitici, l'Università di al-Azhar, il *Gran Mufti* d'Egitto ecc.): v. "Oriente Moderno", XIV (1934) pp. 92-3 *et infra*. Questo periodo coincide anche con l'organizzazione di associazioni musulmane quali l'*Associazione* (poi *Partito*) *del Giovane Egitto*, l'*Associazione delle Camicie Azzurre* ecc. per cui vedi nota (21). Analogo processo iniziò anche in Algeria, dove fu costituita la *Associazione degli 'Ulemā' Musulmani dell'Algeria* - organo principale della resistenza islamica e della propaganda musulmana in Algeria, pubblicava un giornale in lingua francese, *La Défence*, dello stesso tenore di *al-Jihād* del Cairo: v. "Oriente Moderno", XII (1932), pp. 195,

369-370, 489; *Ibid.* XIII (1933), pp. 180-182; *Ibid.*, XIV (1934), pp. 326-327 *et infra*; *Ibid.*, XVII (1937), pp. 24-5. Non dissimili per spirito e contenuti, ed attività, sono l'*Associazione dei Giovani Musulmani di Aciri* ("Oriente Moderno", XII (1932), p. 498), l'*Associazione dei Giovani Musulmani di Beirut* ("Oriente Moderno", XII (1932), p. 200), l'*Associazione dei Giovani Musulmani palestinese* ("Oriente Moderno", XII (1932), p. 380, 542 *et infra*), ecc. Anche in Marocco si comincia ad organizzare una "associazione" analoga a quella algerina: la *Azione Nazionalista Marocchina*, per cui v. "Oriente Moderno", XVII (1937), pp. 25-26.

(25) Sui principi classici (*shari'ah*, *fiqh* e relative fonti di cognizione normativa) si veda sopra capitolo I.

(26) Sul risveglio islamico si è già parlato nei due paragrafi che precedono, ai quali si rinvia soprattutto per i riferimenti bibliografici.

Movimenti islamici a contenuto fondamentalista si organizzarono anche in Europa (soprattutto a Parigi e a Londra), e ne fiorirono anche negli Stati Uniti d'America, per cui si veda "Oriente Moderno", XII (1932), p. 89 (*al-Fatāh* araba di Parigi); *Ibid.*, XXI (1941), p. 166 *et infra* (associazioni islamiche di Londra); *Ibid.*, XII (1932), pp. 524-5 (associazioni islamiche negli Stati Uniti).

(27) Si veda sull'argomento la ricerca *ISLAM: problemi e prospettive e le politiche dell'Occidente* cit., a cura del Centro Militare di Studi Strategici, Roma, specif. Tavv. pp. 217-221.

(28) È utile precisare che nella ricerca sopra citata si è preferito usare il termine "integralismo" per definire il fenomeno qui chiamato "fondamentalismo": *ISLAM: problemi e prospettive e la politica dell'Occidente* cit. pp. 84 sgg.

(29) Sugli avvenimenti - anche militari - che hanno portato alla costituzione del Regno Sa'ūdita sotto la leadership degli Al Sa'ūd è fonte di informazione ben documentata la rivista "Oriente Moderno", in particolare si vedano le annate XII (1932), XIII (1933) e XIV (1934) fino al Trattato di el-Ta'if del 20 Maggio 1934 fra il Regno Sa'ūdita e il Yemen (*Ibid.*, XIV (1934), pp. 196-197).

(30) La *Salafiyah* è un movimento che nasce e si diffonde agli inizi del secolo XX in Indonesia come movimento nazionalista anti-colonialista (olandese), anti-attività missionaria cristiana, e di ritorno all'Islam in tutti i suoi principi. L'attività della *Salafiyah* si svolse attraverso giornali e una fitta rete di scuole. I principi religiosi e teoretici derivavano da Muḥammad 'Abdūh e Rashid Rida. Ben presto si organizzò in precisi movimenti a carattere anche politico, fra cui la *Muḥammadiyyah* - fondata nel 1912 da mercanti e da 'ulemā' indonesiani; il *Sarekat Islam* - fondato anch'esso più o meno nello stesso periodo. Movimenti salafisti si ritrovano anche nel Maghreb, in Tunisia con 'Abd el-Aziz al-Tha'libī, in Marocco con Allāl el-Fassi, e in Algeria con Ḥamīd ibn al-Badis fondatore della Associazione degli 'ulemā' Algerini (per cui vedi sopra nn. 13 e 23). Cfr. in merito CHOUËIRI, Y.M., *Islamic Fundamentalism* cit. pp. 45-8, 53-4 *et infra*.

Sull'Islam e i musulmani in India, v. VACCA, V. *L'India e i Musulmani Indiani nel censimento del 1931*, in "Oriente Moderno", XIV (1934), pp. 356-360 e 394-416 (preziosa documentazione da dati ufficiali britannici).

(31) - Dio è il nostro fine

- L'Inviato è il nostro modello
- Il Corano è la nostra legge
- La Guerra Santa è il nostro cammino
- Il Martirio è la nostra aspirazione

Hasan el-Bannā'

Sono questi i cinque pilastri della dottrina dei Fratelli Musulmani.

Sulla Associazione e sui Fratelli Musulmani esiste una bibliografia vastissima. Fondamentale è: *Les Frères Musulmans - Courants Actuels dans l'Islam*, a cura del Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici, in "Etudes Arabes - Dossiers", 61 (1981-1982), 2 voll., alla cui ricca e aggiornata bibliografia si rinvia.

Fra tanti studi, si vedano in particolare: HUSAINI, I.N., *The Moslem Brethren*, Beirut 1956 (interessante come "testimonianza" di avvenimenti contemporanei); P. MINGANTI, *I Partiti Politici Arabi* cit., pp. 67 sgg.; WATT, W.M., *Islamic Fundamentalism* cit., pp. 35 sgg. et infra; CHOUEIRI, Y.M., *Islamic Fundamentalism* cit., pp. 48 sgg. et infra (particolarmente interessante per l'analisi del pensiero di Sayyid Quṭb); SCHLEIFER, S.A., *The Modern "Fundamentalists"*, in "Islamic Quarterly", XVIII (1984), pp. 135 sgg.

Fondamentali per lo studio e la comprensione della dottrina predicata dai Fratelli Musulmani sono opere del Fondatore e Guida (*murshid*), Ḥasan el-Bannā', e quelle dell'ideologo della giustizia sociale attraverso l'azione militare, Sayyid Quṭb - giustiziato nel 1965 per le sue attività politiche dopo un lunghissimo periodo di prigionia. Ai fini di questo studio, ci si è avvalsi soprattutto delle seguenti opere: EL-BANNA', Ḥasan, *Dā'watun-nā* (La nostra chiamata), Cairo 1946; *Idem*, *Khutwatunā al-thaniya*, in "al-Nadhir" 1 (1357 Hg./1938 AD); *Idem*, *Wiḥdatunā al-Kāmilah* in "Majallat al-Ikhwān al-Muslimin", 2 (1362 Hg./1943 AD), 3-4; *Idem*, *Hay'at al-Ikhwān al-Muslimin*, Cairo 1945; *Idem*, *Dā'watun-nā fī ṭawr jadīd*, Cairo 1954; *Idem*, *Al-salām fī'l-Islām*, Cairo 1957. Di Quṭb si richiamano: QUṬB, Sayyid, *Mā'akat al-Islām wa'l-ra'smāliyyah* (La lotta fra l'Islam e il capitalismo), Beirut-Cairo 1978; *Idem*, *Al-'adālah al-ijtimā'īyyah fī'l-Islām* (La giustizia sociale nell'Islam), Cairo 4a ed. 1954 (trad. inglese a cura di B. Hardie, Washington 1970); *Idem*: *The need of re-writing Islamic History: Europeans and Islamic History. A new Study of History of Islam*, in "Islamic Review", maggio 1952, pp. 25-28, giugno, pp. 34-37; *Idem*, *The ideological bankruptcy of Europe and the future prospects of Islam*, in "Islamic Review", 1953, ottobre, pp. 5-9, novembre pp. 14-18; *Idem*, *Hādihā al-Dīn* (Questa è la religione), 8a ed. Beirut-Cairo 1983; *Idem*, *Al Islām wa al-Mushkilāt al-Ḥaḍārā* (L'Islam di fronte ai problemi della civiltà), Cairo 1962; *Idem*, *Khaṣā'iṣ al-Taṣawwur al-Islāmī wa Muqawwimātu-hu* (Caratteristiche ed elementi fondamentali della concezione musulmana delle cose), Cairo - Beirut 7a ed. 1980. *Idem*, *Mā'alim fī'l-Tā'rīq* Beirut-Cairo 1981.

(32) BAYYUMI, Zakariyya Sulayman, *Al-Ikhwān al-Muslimūn wa al-Jamā'at al-Islāmiyyah*, 1928 - 1948, Cairo 1979, pp. 118-131. SHADI, Salāh, *Ṣafahat min al-Ta'rīkh*, parte I, Kuwait 1981, pp. 84-98.

(33) Si veda sopra e note (21) e (24).

(34) Per quanto riguarda la dottrina dell'"assassinio politico", essa si richiama ai principi della dottrina classica sul potere, la natura e l'origine del

potere - per cui vedi sopra cap. I. Si richiamano qui - per chiarezza - alcune nozioni: nella teoria, il potere si configura come un vero e proprio contratto fra la comunità e il capo, che essa si sceglie liberamente. Come per tutti i contratti, a entrambe le parti impendono degli obblighi ben precisi: (1) all'*imâm* (ossia al capo) quelli di proteggere la vita, l'onore e i beni dei Musulmani, l'amministrazione della giustizia, la difesa militare dell'Islam, la "guerra santa" contro gli infedeli, la riscossione delle entrate, il sovrintendere alle spese pubbliche conformemente alle prescrizioni sciaraitiche, ecc.; (2) alla comunità impende l'obbligo della obbedienza e assistenza all'*imâm* "quando questi non comandi atti contrari alla religione, poiché nel peccato non vi è obbligo di obbedienza", oppure quando venga meno uno dei requisiti fisici o morali per essere eletti *imâm*. E come per tutti i contratti, anche il contratto di imamato può essere risolto quando una delle due parti lo denunci. Sui "modi" di risoluzione non tutta la dottrina è concorde. Avendo la comunità l'obbligo della "obbedienza" e "assistenza", si è a lungo dibattuto fino a che punto la comunità sia vincolata da questo obbligo; l'orientamento generale dalla giurisprudenza è sempre stato quello di considerare l'obbedienza all'*imâm* come un obbligo vincolante, anche se l'*imâm* è un uomo ingiusto e indegno, in quanto un cattivo governo è da preferirsi alla guerra civile e all'anarchia. Da questa interpretazione prevalente, si sono discostati gli sciiti e alcune frange più radicali, le quali, sulla base del detto coranico che "nel peccato non vi è obbligo di obbedienza", sostengono a maggior ragione che non vi deve essere obbligo di obbedienza nei confronti di un *imâm* eretico il quale, con i suoi comandi, può indurre in eresia (*irtidâd*) tutta la comunità. In tal caso è pienamente legittima la risoluzione violenta del contratto di imamato, ossia il "tirannicidio". Questo dibattito sorse praticamente col nascere stesso dello stato islamico nel primo-secondo secolo dell'Egira, e la letteratura sull'argomento è vastissima. Quanto qui preme far rilevare è come i Fratelli Musulmani abbiano rispolverato l'antica questione, e, sui principi coranici, hanno elaborato la loro costruzione dottrinale che prevede: (a) il ricorso al *tirannicidio* (assassinio politico, in termini moderni) come strumento sciaraiticamente qualificato per porre fine a situazioni di eresia o apostasia da parte di regimi che sono venuti meno ai loro obblighi e impegni contrattuali ponendo pertanto la comunità tutta in condizioni di grave pericolo; (b) il ricorso al *jihâd-terrorismo*, inteso come il mezzo di lotta più coerente con i principi della *shari'ah* e lo spirito arabo, per combattere in tutto il mondo queste situazioni di "ingiustizia", "eresia" e "corruzione" - equiparabili appunto al reato di "apostasia" e come tali da perseguirsi (sul *jihâd* contro gli apostati - o *murtaddûn* - si veda anche *Ibid.*, volume II: LIGIOS, G., *Il concetto giuridico sciaraitico di conflitto armato*).

La sistematizzazione di questa dottrina è stata essenzialmente opera di Sayyid Quṭb (vedi sopra n(31) e (32) e n(43)); in molti punti si ritrovano temi già trattati oltre 20 anni prima da Mawḍūdī e dalla *Jam'at-i Islāmī*.

I Fratelli Musulmani fecero ampio uso dell'arma dell'assassinio politico, a cominciare dall'assassinio dello stesso Capo della Polizia (nel 1947) e del Primo Ministro egiziani (dicembre 1947) - si veda avanti. Anche l'assassinio del Presidente Egiziano Anwar el-Sadat, nel 1981, fu giustificato dagli ufficiali

(dichiarati membri della Associazione dei Fratelli Musulmani) con la dottrina del "tirannicidio" nel corso del pubblico processo che seguì; furono tutti condannati a morte.

(35) Vedi il testo del decreto relativo in "Oriente Moderno", XXXIII (1953), pp. 38-9.

(36) Subito dopo el-Bannā' fece uscire un manifesto della Associazione, in cui denunciava apertamente all'opinione pubblica la politica estera del Governo Egiziano: i punti di maggiore dissenso erano rappresentati dal Canale di Suez, dal ritiro completo delle truppe Inglesi dall'Egitto, e dal Sudan. Si veda "Oriente Moderno", XXVI (1946), p. 106.

(37) L'Associazione dei Fratelli Musulmani fu sciolta con decreto del Presidente dei Ministri egiziano l'8 Dicembre 1948; al provvedimento era allegata una relazione in cui si dichiarava testualmente: "L'Associazione, sorta con programma religioso, persegue lo scopo di sconvolgere gli ordinamenti statali e usurpare il potere con la forza"; si precisava inoltre come i suoi membri fossero istruiti militarmente in formazioni volanti e addestrati all'uso delle armi da fuoco e di bombe. Tra i delitti che furono imputati all'Associazione vi era l'assassinio del Vice Presidente della Corte di Appello egiziano, al Cairo, Aḥmed el-Khazindār Bey, e dello stesso Capo della Polizia durante una manifestazione studentesca all'Università Fu'ād I al Cairo (4 Dicembre). Per cui si veda "Oriente Moderno", XXVIII (1948), p. 187.

(38) Maḥmūd el-Nuqrāshī, Primo Ministro egiziano, fu assassinato il 28 Dicembre 1948, nella sede del Ministero dell'Interno, a colpi di pistola, da uno studente membro della Associazione dei Fratelli Musulmani, per cui si veda "Oriente Moderno", XXVIII (1949), pp. 187-188.

(39) Per cui si veda "Oriente Moderno", XXIX (1940) p. 25.

(40) Punto di massima tensione fra la Associazione dei Fratelli Musulmani e il Governo era la politica estera egiziana.

Nel corso del 1950 i rapporti fra Gran Bretagna e Egitto erano molto tesi; il Governo Egiziano, al termine di una serie di colloqui e incontri al Cairo e a Londra, diramò un comunicato in cui si precisavano le posizioni: (1) evacuazione delle truppe inglesi dall'Egitto; (2) riunificazione della Valle del Nilo sotto sovranità egiziana. Il comunicato poneva queste due pregiudiziali a ogni collaborazione anglo-egiziana in materia militare, e proseguiva testualmente: "la guerra futura poggerà esclusivamente sulle forze aeree. Si richiede all'Inghilterra di rafforzare l'aviazione egiziana e di costruire nuovi aeroporti"; riferendosi poi alla proposta inglese di "comando unificato", proseguiva ancora: "L'esercito egiziano può considerarsi un esercito moderno, equipaggiato con mezzi moderni e secondo sistemi inglesi"... ma "non è possibile accettare che tutto - o parte - del territorio egiziano costituisca una base di assalto per le forze armate britanniche". Si veda "Oriente Moderno", XXX (1950), pp. 78-80.

La posizione inglese fu di assoluta intransigenza sia sulla difesa comune del Canale di Suez sia sul Sudan. Le trattative si trascinarono ancora finché il Governo Egiziano - con atto unilaterale - denunciò il Trattato Anglo-Egiziano del 1936, e proclamò l'annessione del Sudan all'Egitto: circa i testi si veda

“Oriente Moderno”, XXXI (1951), pp. 203-5 e 205-6.

Seguirono violentissimi incidenti nella zona del Canale e dimostrazioni a Alessandria e al Cairo; il Governo Egiziano proclamò il coprifuoco e la legge marziale: “Oriente Moderno”, XXXI (1951), p. 211 ; XXXII (1952), pp. 46-7, 50.

In tutto questo, i Fratelli Musulmani mantennero un atteggiamento di cautela, anche se disapprovavano le trattative - finché trattative vi furono - in quanto la loro linea politica era che “con gli inglesi non si doveva trattare o negoziare; l'unica soluzione era il *jihād*”.

Circa il testo del tanto contestato Trattato di Amicizia e Alleanza Anglo-Egiziano del 26 Agosto 1936, si veda “Oriente Moderno”, XVI (1936), pp. 652-666.

(41) Si veda “Oriente Moderno”, XXXI (1951), p. 212; risoluzione adottata dai Fratelli Musulmani nel corso di un Congresso al Cairo il 12 Ottobre 1951: *Ibid.*, XXXI (1951), pp. 206-7.

(42) “Oriente Moderno”, XXXII (1952), pp. 49-50 (testo del proclama di el-Hodeybi).

(43) Quṭb fu sostanzialmente un uomo di lettere, appassionato lettore di romanzi e di scritti di scienze umane, fu forse uno dei pochi uomini di cultura islamici ad affrontare con spirito curioso e critico al tempo stesso la letteratura europea e americana: storici, scienziati, letterati. Ebbe particolare influenza sulla sua formazione l'opera di Alexis Carell (1873-1944), *L'homme, cet inconnu* (Paris 1935). Le opinioni di questo scienziato francese sulla civiltà moderna, sui valori morali e sulla conoscenza ebbero larga risonanza fra i fondamentalisti radicali musulmani; anche Quṭb ne fu affascinato, e attinse moltissimo a Carell nella formulazione della sua dottrina del potere e della politica. Quṭb fu colpito in particolare dal tetro quadro che Carell fa dell'Occidente, della civiltà occidentale, degli effetti distruttivi del progresso materiale sull'individuo e la sua psiche, e della conseguente erosione di tutti i valori intellettuali e morali. La filosofia occidentale fu studiata da Quṭb con passione, ma le conclusioni che l'egiziano ne trasse furono tutte assai pessimistiche: il fallimento del materialismo storico ma anche del capitalismo; nella sua critica a quest'ultimo riecheggiano temi del *Mein Kampf* di Hitler. Ed in effetti le simpatie politiche di Quṭb, inizialmente andarono a quelle organizzazioni giovanili di ispirazione nazi-fascista che pullulavano nell'Egitto degli anni “trenta”.

Quṭb aderì ai Fratelli Musulmani soltanto più tardi, in età ormai matura e per scelta soppesata, alla fine degli anni quaranta. Nella sua indagine sull'Islam, Quṭb fu sempre riluttante ad accettare definizioni concettuali ed etichette intellettuali correnti; rifiutò di appiccicare la definizione di “socialismo” alla dottrina della giustizia sociale nell'Islam. Il suo assunto di base era che ogni concezione economica e politica poggia comunque su una concezione del mondo metafisica, una sorta di Weltanschauung, la quale sola può legittimare la sua incarnazione in istituzioni concrete. Quando egli cominciò la sua attività nella Associazione dei Fratelli Musulmani, la “guida” era già Ḥasan el-Hodeybi, giudice di tribunale, il cui aristocratico distacco e il cui senso pratico e

moderato contrastavano fortemente con la personalità appassionata e carismatica di el-Bannā'. Qutb non volle mai lasciarsi coinvolgere nelle faide interne della Associazione e del suo Direttivo; mantenne sempre un atteggiamento di distacco, e la sua linea d'azione fu sempre chiara e coerente con i principi che professava. Queste caratteristiche lo portarono ben presto in rotta di collisione con Nasser, uomo pragmatico il quale considerava l'ideologia al servizio e subordinata alla politica (la dottrina che si plasma sulla prassi), mentre Qutb era un ideologo che poneva i principi dogmatici al di sopra e prima di ogni altra considerazione concreta. Pertanto, avvicinato da Nasser e invitato a divenire l'ideologo ufficiale della rivoluzione, dopo appena sei mesi venne a totale rottura col regime. Arrestato, fu rilasciato soltanto nel 1964: ma ormai molte cose erano cambiate in Egitto.

Per le opere di Qutb si rinvia alla nota (31).

(44) Sugli avvenimenti egiziani del Luglio 1952, si veda "Oriente Moderno", XXXII (1952), pp. 157-164. Testo dei tre proclami indirizzati dal generale Moḥammad Negib: (1) agli Egiziani e agli stranieri; (2) agli Ufficiali delle Forze Armate; (3) Ringraziamento al popolo, in "Oriente Moderno", XXXII (1952), pp. 201-2.

Come segno di buona volontà nei confronti della Associazione, il Direttivo della Rivoluzione riaperse l'inchiesta sull'uccisione di el-Bannā' "Oriente Moderno", XXXII (1952), p. 263. Da parte sua, el-Ḥodeybī rilasciò varie interviste ad organi di stampa stranieri (Le Monde, Associated Press) in cui dichiarava che l'Associazione - come movimento con scopi morali e sociali - non era stata toccata dalla rivoluzione, e che avrebbe appoggiato in linea di principio il Governo ("Oriente Moderno", XXXIII (1953), p. 271; pp. 401-2).

(45) Nel 1953 ripresero le trattative anglo-egiziane per una soluzione concordata delle spinose questioni del Canale di Suez e della Valle del Nilo. Nel Febbraio 1953 veniva annunciato che un accordo era stato raggiunto: testo dell'accordo per il Sudan (12 Febbraio 1953) in "Oriente Moderno", XXXIII (1953) pp. 70-76 - scambi di lettere fra l'Ambasciatore Inglese e il Governo Egiziano (in data 12 Febbraio 1953), *Ibid.*, pp. 76-77.

Circa il testo dell'Accordo Anglo-Egiziano per il Canale di Suez del 26 Luglio 1954, si veda "Oriente Moderno", XXXIV (1954), 366-368; *Ibid.*, p. 432.

(46) È interessante vedere che la tensione fra Nasser e i Fratelli Musulmani crebbe con il crescere e consolidarsi del potere di Nasser all'interno degli organi di potere egiziani: a Negib, il cui prestigio all'estero era fortissimo, vennero lasciate funzioni sempre più rappresentative, mentre il tenente-colonnello si impadroniva dei punti chiave della gestione del potere. Di conseguenza, era inevitabile che la diarchia Nasser-Fratelli Musulmani arrivasse a una soluzione, e la partita fu persa da questi ultimi.

I Fratelli Musulmani costruirono il mito della politica estera egiziana come l'oggetto vero del disaccordo e, successivamente, della rottura violenta con il Governo: la questione del Sudan, la questione del Canale di Suez, ma - soprattutto - *i mezzi della loro soluzione, non i contenuti*: mentre la linea di politica estera nasseriana proseguiva sulla linea del vecchio regime: soluzioni

negoziare per il ritiro degli inglesi, rifiuto di un comando unificato per il Canale di Suez, unione col Sudan, aiuti militari (e qui si apre agli Stati Uniti), i Fratelli Musulmani si irrigidirono sulla "rottura" con gli Inglesi e la loro completa espulsione dal territorio egiziano anche con il ricorso alla forza. *Fu certamente lotta per il potere supremo, ma fu anche scontro fra due ideologie del potere ormai troppo differenti per essere fra loro conciliabili.* Nasser si servì degli strumenti della legalità per ostacolare e combattere la crescente arroganza dei Fratelli Musulmani, questi ricorsero all'uso della forza e della piazza: disordini, scontri con la polizia, manifestazioni, attentati a personalità politiche.

Per i motivi che si è spiegato (da ricercare cioè essenzialmente in due punti: (1) la mancanza di una leadership forte; (2) la crisi interna della Associazione), la partita fu persa dai Fratelli Musulmani e Nasser poté riunificare nella sua persona ogni potere (politico, istituzionale/esecutivo, militare). *La politica estera fu pertanto soltanto la scintilla, il casus belli formale, gli obiettivi erano ben più sostanziali (vedi anche note (40) (44) (45)).*

Vediamo ora i punti che scandiscono questo scontro fino alla sua conclusione con lo scioglimento della Associazione, confisca dei beni, processi e sentenze di morte.

- Il 18 Giugno 1953, in Egitto viene dichiarata decaduta la Monarchia e proclamata la Repubblica (testo del proclama in "Oriente Moderno", XXXIII (1953), pp. 271-2 - discorso di Negib, *Ibid.* pp. 333-4).

- In tutto il paese prosegue la "militarizzazione" della classi sociali della popolazione: studenti, contadini, l'amministrazione e perfino i giudici dei tribunali devono adattarsi a dei corsi di addestramento militare.

- Tensione crescente anche con le istituzioni religiose (il *Mufī* d'Egitto, gli *‘ulemā*, i tribunali sciaraitici, e - soprattutto - l'Università di al-Azhar, i cui rettori non restano in carica per un periodo di tempo superiore a pochi mesi);

- All'inizio del 1953, i Fratelli Musulmani mantengono ancora una posizione di "appoggio al Governo, sia pure con riserve": vedi nota (44).

- Ma il 4 Novembre 1953, in una intervista al quotidiano *Le Monde* di Parigi, el-Hodeybī cominciava a prendere le distanze dal Governo egiziano. Affermava testualmente:

"Scopo iniziale della rivoluzione egiziana era quello di cacciare il Re dall'Egitto; ma in seguito il movimento si sviluppò dando luogo a una nuova forma di governo e a trasformazioni fondamentali. *Noi approviamo completamente* il principio di modificare le condizioni anteriori, e approviamo quello che la rivoluzione ha compiuto a questo riguardo. In effetti abbiamo fatto tutto il possibile per appoggiare il movimento rivoluzionario. Per quanto concerne il governo, noi non ci curiamo delle persone, bensì dei fatti... *Tuttavia*, la riforma che si sta svolgendo in Egitto non è del tutto conforme all'Islam; essa si limita a qualche questione materiale, eppure i problemi sociali e morali hanno ancora grandissimo bisogno di essere affrontati con uno spirito di riforma conforme all'Islam... l'educazione del popolo, lo sviluppo delle sue qualità, la costituzione di nuove famiglie, la protezione dei diritti delle madri e dei figli..."

Non è polemica aperta, e d'altronde Hodeybī non fu l'uomo dello scontro; fu

sempre un uomo di mediazione, ma senza il carisma personale di el-Bannà'.

- Il 23 Novembre 1953, mentre le trattative anglo-egiziane proseguivano, al termine di una cena con il Direttorio della Rivoluzione e altre personalità politiche del Governo, Hasan el-Hodeybī rilasciò al quotidiano cairino *al-Ahram* una dichiarazione molto dura nei confronti del Governo, precisando che oggetto del dissenso era la politica estera: "le trattative con la Gran Bretagna non erano il mezzo per ottenere quello che era un diritto dell'Egitto; questo diritto poteva essere conseguito soltanto con il *jihād*" ("Oriente Moderno", XXXIII (1953), p. 517).

- Ma è crisi anche all'interno della Associazione. La "linea morbida" della "guida" è messa in discussione dalla stessa Associazione; el-Hodeybī viene allontanato dal Comitato Costituente dei Fratelli Musulmani, e viene eletta una nuova Direzione, non senza contrasti e polemiche ("Oriente Moderno", XXXIII (1953), p. 517; XXXIV (1954), pp. 430-431, 519).

- Il 24 Febbraio 1954, il tenente-colonnello Jamāl 'Abd el-Nāser (Nasser) fu nominato Presidente del Consiglio e del Direttorio della Rivoluzione al posto del generale Moḥammad Negib (testo del proclama in "Oriente Moderno", XXXIV (1954), pp. 107-109); questi tornerà poi alla Presidenza della Repubblica, ma assolverà a mansioni esclusivamente rappresentative fino al suo definitivo accantonamento.

- Segue una ondata di scioperi - i Fratelli Musulmani istigano il popolo alla guerra santa contro gli Inglesi - I ministri "civili" vengono rimossi dal Governo - Con la formazione del nuovo Gabinetto, Nasser annuncia le elezioni - I disordini aumentano in tutto il paese. ("Oriente Moderno", XXXIV (1954), p. 166, 167, 170, 366).

- Il 26 Luglio 1954 viene annunciato che è stato raggiunto l'accordo con gli Inglesi per il Canale di Suez (vedi sopra n.(17)). Scoppiano nuove manifestazioni e disordini. Nasser si scaglia ripetutamente contro i comunisti e i Fratelli Musulmani, responsabili di sabotare il paese ("Oriente Moderno", XXXIV (1954), p. 371).

- Gli scontri in piazza sono sempre più violenti. Manifestazioni hanno luogo anche a Damasco, organizzate da sezioni locali dei Fratelli Musulmani ("Oriente Moderno", XXXIV (1954), p. 371).

- A Damasco, dall'11 al 14 Settembre 1954, ha luogo la Conferenza dei Dirigenti dei Fratelli Musulmani; è approvata una linea molto dura, e mentre in Egitto la tensione è al massimo, la Conferenza invia una delegazione in Turchia per una azione sovversiva concertata ("Oriente Moderno", XXXIV (1954), p. 421, 430, pp. 418-419).

- Seguiranno l'attentato a Nasser, lo scioglimento dell'Associazione e la firma dell'Accordo Anglo-Egiziano - per cui si veda avanti e note (47) (48) (49).

(47) Per cui si veda "Oriente Moderno", XXXIV (1954) pp. 495-6. Incriminazione dei Fratelli Musulmani, arresto di el-Hodeybī e di altri membri della Associazione, processo, chiusura delle sedi: *Ibid.*, XXXIV (1954), pp. 496, 497, 498, 559-560.

(48) Testo integrale in "Oriente Moderno", XXXV (1955), pp. 49-58 (19 Ottobre 1954).

(49) Vedi sopra nota (18). Sugli incontri Trefor Evans-el-Hodeybi, v. F.O. 371/10373/JE 1016/10 - rapporto del 19 Febbraio 1954. In una intervista alla *Associated Press* alla fine del 1953, el-Hodeybi aveva dichiarato che l'Associazione appoggiava le trattative in corso fra Gran Bretagna e Governo Egiziano per lo sgombero del Canale di Suez ("Oriente Moderno", XXXIII (1953), p. 271).

(50) Egypt and Sudan, 27 March 1946, F.O. 371/53251/J 1324/24/16: Enclosure D.

(51) QUṬB, *Mā'alim fi'l-Tā'rikh* cit., p. 5-7.

(52) EL-BANNA', *Wihdatunā al-Kāmilah* cit., pp. 3-4.

(53) EL-BANNA', *Hay'at al-Ikhwān* cit., pp. 9-11.

(54) Vedi sopra e nota (18).

(55) Su Mawdūdī, Sayyid Abūl A'la, oltre ai già citati studi di GIBB e di Cantwell SMITH, si veda AHMAD, A., *Islamic Modernism in India and Pakistan* cit., e WATT, W.M., *Islamic Fundamentalism* cit., pp. 55 sgg. Analisi acuta e articolata del pensiero di Mawdūdī - è quella di CHOUËIRI, Y.M., *Islamic Fundamentalism* cit., pp. 95-6, 109-113, 116-121, 137-9 et infra.

Per quanto riguarda l'immensa produzione letteraria del pensatore indiano, ci si limita a richiamare: MAWDUDI, Abūl A'la, *Jihād in Islam*, Islamic Publications, Lahore 1976; *Idem*, *Minhaj al-Inqilāb al-Islāmī*, Cairo 1977; *Idem*, *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution*, Islamic Publications, Lahore 1978; *Idem*, *Islamic Way of Life*, Islamic Publications, 11a ed., Lahore 1979; *Idem*, *Towards Understanding Islam*, Islamic Publications, 6a ed. Lahore 1960; *Idem*, *The Sick Nations of the Modern Age*, Islamic Publications, Lahore 1966; *Idem*, *Nadhariyat al-Islām al-Siyāsiyyah*, Beirut 1401 Hg./1981 AD; *Idem*, *First Principles of the Islamic State*, Islamic Publications, Lahore 1983.

(56) MAWDUDI, *The Sick Nations of the Modern Age* cit., p. 13 et infra.

(57) MAWDUDI, *Towards Understanding Islam* cit., p. 13.

(58) MAWDUDI, *The Economic Problem of Man* cit., p. 33, 35 et infra.

(59) MAWDUDI, *Islamic Way of Life* cit., p. 39; *Idem*, *First Principles of the Islamic State* cit., pp. 16-64; *Idem*, *Rights of Non-Muslims in the Islamic State*, Lahore 1982, pp. 22-23. sull'istituto della bay'ah e la dottrina classica, vedi sopra capitolo I.

(60) MAWDUDI, *The Sick Nations of the Modern Age* cit., p. 10.

(61) MAWDUDI, *Nadhariyat al-Islām al-Siyāsiyyah* cit., pp. 42-3; *Idem*, *Minhaj al-Inqilāb* cit., p. 19.

(62) MAWDUDI, *Islamic Way of Life* cit., p. 66, et infra: critica al comunismo e alla sua dottrina economica.

(63) MAWDUDI, *Jihad in Islam* cit., pp. 1-5.

(64) MAWDUDI, *Jihad in Islam* cit., pp. 5-7.

(65) MAWDUDI, *Jihad in Islam* cit., pp. 6-33.

(66) Anche questo fu uno dei punti dottrinali di dissenso con i "riformisti", i quali rifiutarono sempre prestiti intellettuali (anche soltanto terminologici) dall'Occidente, in quanto il Corano conteneva in sé ogni definizione. Pertanto, anziché usare il termine "occidentale" di "socialismo", si espressero

sempre in termini di "solidarietà, giustizia sociale". Si veda sopra a proposito di Mawdudi e dei Fratelli Musulmani. Nella Costituzione della Repubblica Islamica dell'Iran del 24 *Abân* 1358 non ricorre mai il termine "socialismo": nell'art. 1 (Titolo I: I Principi Generali) si afferma: "L'Iran, a seguito della vittoriosa Rivoluzione islamica sotto la Guida della Suprema Fonte di Autorità, l'eminentissimo Ayatollâh Imâm Khomeynî, in base al referendum del 10-11 di Farvadin dell'anno 1358 del calendario solare [corrispondente al 30/31 Marzo 1979], in cui il popolo secondo il suo antico credo in un governo di giustizia scaturente dagli insegnamenti del Corano, con una maggioranza del 98,2% ha espresso parere favorevole, è una repubblica islamica"; e nell'art. 6: "Attraverso: l'impegno costante dei *faqîh* in possesso di tutti i requisiti secondo i Libri Sacri... attraverso l'utilizzazione delle scienze, della tecnica, e delle esperienze più avanzate del genere umano in uno sforzo di progresso; attraverso il rifiuto di ogni tipo di oppressione e di sfruttamento, *garantisce* la giustizia, l'indipendenza nazionale in campo politico, economico, sociale e culturale, e l'unione di tutto il popolo".

(67) Testo della Costituzione Egiziana del 1956 in "Oriente Moderno", XXXVI (1956), pp. 281-288.

(68) A Jamâl 'Abd el-Nâser (Nasser) si deve la dottrina — o filosofia — della rivoluzione in contrapposizione al "colpo di stato"; questa ha luogo con l'appoggio e la collaborazione di tutta la popolazione, di tutte le forze sociali e le componenti della popolazione di un paese. Il colpo di stato è il rovesciamento di un regime da parte di pochi uomini, senza coinvolgimento o partecipazione della popolazione. Si veda in particolare: *Uno scritto di Giamâl 'Abd en-Nâser sulla "filosofia" della Rivoluzione egiziana del 1952*, a cura di E. Rossi, in "Oriente Moderno", XXXIV (1954), pp. 529-539. E, dello stesso Nasser, JAMAL 'ABD EL-NAÏER, *La Philosophie de la Révolution*, ed. Cairo 1956.

(69) Si veda in particolare la critica di Mawdudi al comunismo e quella di Qutb. Anche Nasser non mancò di scagliarsi contro i comunisti (v. ad esempio la violenta requisitoria contro i comunisti in "Oriente Moderno", XXXIV (1954), p. 371). Fu anche una delle difficoltà nei rapporti Egitto-Siria durante le sperimentazioni "Repubblica Araba Unita" del 1960-1963.

(70) Sui dissapori fra Qutb e Jamâl 'Abd el-Nâser si veda sopra, nota (43).

(71) Testo delle dichiarazioni della "guida" (*murshid*) dei Fratelli Musulmani in "Oriente Moderno", XXXIII (1953), pp. 474-475.

(72) Sulle realtà socio-politiche che portarono i militari al potere, e sulle nuove situazioni determinatesi, si vedano in particolare gli studi di: BERGER, M., *Bureaucracy and Society in Modern Egypt: A Study of the Higher Civil Service*, Princeton 1957; *Idem*, *Les régimes militaires du Moyen Orient*, in "Orient", xv (1960), pp. 21-68; *Idem*, *Military Elite and Social Change: Egypt since Napoleon*, Princeton 1960. EL-BARAWI, *The Military Coup in Egypt — An Analytic Study*, Cairo 1952; HUREWITZ, J.C., *Middle East: The Military Dimension*, New York 1969; HADDAD, G.H., *Revolutions and Military Rule in the Middle East. The Arab States*, New York 1971; KERR, M., *Arab Radical Notions of Democracy*, St. Anthony's Papers, 1963; *Idem*, *The Emergence of a Socialist Ideology in Egypt*, in "The Middle East Journal", XVI (1962).

LENCZOWSKI G., *The Middle East in World Affairs*, Ithaca 1980.

Espressione diretta delle nuove realtà istituzionali, della ideologia ufficiale che lo sostiene e delle dottrine che ne derivano, sono le testimonianze degli stessi protagonisti, fra cui — più noti — Mohammed NEGIB (NAGUIB), *Egypt's Destiny*, London — New York 1955; NASER Jamāl Abd el-Nāser, *La philosophie de la Révolution*, ed. Cairo 1956; ANWAR EL-SADAT, *Revolt on the Nile*, London 1957; GHEDDAFI (colonnello Mu'ammār el-QADHDHAFI).

Non meno significative sono le riviste "Risalat al-Jihād" (Tripoli di Libia); la "Military Magazine" (*al-Majallat al-Askariyyah*) (Damasco - 1950 -); la "Air Force Magazine" (*Majallat al-Quwat al-Jawiiyyah*) (Cairo - 1950); "Army Magazine" (*al-Majallat al-Jaysh*) (Cairo); la "Artillery Magazine" (*Majallat al-Madfa'iyat*) (Cairo); il "Military Engineers' Journal" (*al-Muhandisūn al-Askariyyūn*) (Cairo); la "Fleet Magazine" (*Majallat al-Ustul*) (Cairo) e altri periodici pubblicati a cura delle Forze Armate Egiziane, i quali — tutti — accanto ad articoli strettamente tecnici, hanno pubblicato una serie di articoli su problemi generali dello stato (educazione, economia, società ecc.), evidenziando il ruolo dei militari in questa opera di rifondazione politico-sociale.

(73) È anche la istituzionalizzazione in termini moderni dei principi classici dell'autorità (o imamat), per cui si veda sopra capitolo I.3.

CAPITOLO 4

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE. LA TEORIA E LA PRASSI: SECOLARIZZAZIONE DELLE ISTITUZIONI E ISLAM AL POTERE?

Quanto precede porta ad alcune considerazioni, che sono al tempo stesso riflessioni conclusive sui punti che sono stati trattati in questa prima parte e premessa a quanto si esaminerà nei volumi che seguono, premessa cioè alla analisi dei contenuti e dei meccanismi giuridici in base ai quali il pensiero militare moderno si è adeguato alle nuove (e nuovissime) realtà interne e internazionali.

1. LE MASSE

Gli stati islamici moderni furono per lo più un artefatto coloniale. Gli stati islamici attuali, con le loro istituzioni, sono per lo più un artefatto di colpi di stato, rivoluzioni, "libere e democratiche" elezioni. Comunque sia, alla base si ritrova sempre uno dei tanti volti di quel gran movimento di pensiero che è stato definito come "fondamentalismo islamico". E, comunque sia, obiettivo primario e principale di tutti i regimi che sono andati al potere è stato quello di procedere con energia e determinazione, e con l'appoggio del popolo, alla rifondazione dello stato e della società su basi genuinamente islamiche.

Il procedere "con energia" e con determinazione" fu per lo più opera dei militari, della loro energia e delle forze di cui soltanto

loro potevano disporre, ossia l'esercito. Quanto all'"appoggio del popolo", questo fu il grande problema di tutte le rivoluzioni islamiche (come dei colpi di stato o delle "libere e democratiche" elezioni). "Quale" popolo? "Quali" classi e forze sociali? Jamāl 'Abd el-Nāṣer nella sua *Filosofia della Rivoluzione* ammette:

Credevo che la nazione intera aspettasse di veder scaturire la prima scintilla per precipitarsi in ranghi serrati. Credevo che la nostra funzione fosse di comandare, e che si sarebbe esaurita in poche ore, dopo le quali masse imponenti sarebbero venute ad appoggiarci. Gli avvenimenti posteriori al 23 Luglio [1952] furono una delusione. La scintilla scaturì; l'avanguardia iniziò l'assalto della fortezza della tirannide e detronizzò Fārūq. Aspettavamo la marcia sacra delle masse; la nostra attesa fu lunga. Il mio cuore fu preso dalla sofferenza e dall'amarezza, e capii che la missione dell'avanguardia non era finita, ma soltanto iniziata. Avevamo bisogno di ordine, e seguì il disordine. Avevamo bisogno di ardore e di zelo, e trovammo in quelle masse soltanto pigrizia e inerzia..."

Fallito il primo tentativo, il movimento militare si assunse pertanto il compito di preparare direttamente gli Egiziani a governarsi, e si diede un programma. Gli avvenimenti che seguirono sono storia.

2. ISTITUZIONI RELIGIOSE E LEADERSHIP

Dalla delusione naseriana emerge però un fatto ben preciso: le nuove leadership — qualunque sia la forza che le abbia portate al potere — devono venire a patti con quelle istituzioni religiose che, "pur avendo riempito le masse di pigrizia e di inerzia", erano tuttavia la sola forza politica la quale — attraverso queste masse — poteva dare ai nuovi regimi il consenso popolare, ossia la base e il supporto di cui essi avevano bisogno per legittimare la presa di potere e per governare.

Nel corso del processo di "risveglio" islamico e reazione al fenomeno coloniale (e alle ideologie da questo esportate), si è visto come la lotta fu condotta da una piccola minoranza della popolazione, da elementi provenienti soprattutto dalla borghesia (una borghesia per lo più urbana e a base mercantile) e dalla *intelligentia* — non necessariamente musulmani; si è anche visto come tale lotta fu impostata per lo più su linee di soluzioni

negoziate e di compromesso con l'Occidente, evitandosi la rottura violenta. Si è visto infine come le rivolte delle masse — che pur ebbero luogo — restarono in ultima analisi esperienze isolate, movimenti disorganizzati, emotive e disperate reazioni a situazioni interne di degrado economico e sociale sempre più insostenibili.

*Non vi è dubbio che — nel corso della lotta — il jihād e la sua dottrina svolsero un ruolo ben preciso, essenziale: fu la sola forma di lotta armata, di guerra al fenomeno coloniale. Né d'altronde poteva essere altrimenti a quell'epoca; il mondo islamico non disponeva ancora di un suo esercito inquadrato in ruoli regolari, ben armato e ben addestrato, in grado di opporre resistenza efficace alle ben addestrate e ben equipaggiate milizie dell'Occidente. E la storia coloniale di un secolo e mezzo è costellata di esempi in tal senso, e di alcuni si è anche parlato nel capitolo che precede. L'unico "fenomeno guerra" cui l'Islam dell'epoca poteva pensare era il jihād; e fu messo in atto, particolarmente congeniale alla stessa mentalità e alle attitudini del beduino o del tribale centroasiatico. E la dottrina seguì la prassi elaborando un "pensiero militare" che trovò espressione letteraria soprattutto nelle *fetwā*, e poi anche in opuscoli, pubblicazioni ecc. Nel secondo capitolo si sono anche esaminati i contenuti di questo pensiero: contenuti ideologici, ma anche pratici. Fra i contenuti ideologici prevalgono le esortazioni alla rivolta contro gli stranieri — gli infedeli — e alla lotta armata contro di loro, appelli alla solidarietà islamica in nome dei principi coranici (sapientemente interpretati dalla dottrina "libera"), maledizioni e minacce di dannazione eterna per chi non adempia all'obbligo del jihād. Ma la guerra (santa o meno che fosse) implicava anche problemi di ordine pratico; e anche di questi si occupò la dottrina, con precise prescrizioni (sempre nel pieno rispetto della Legge islamica) tattiche, logistiche, finanziarie ecc.*

Sostanzialmente non è errato affermare che la dottrina del jihād è il pensiero militare del mondo islamico del "risveglio", cioè della fine del secolo diciannovesimo e del primo quarto del ventesimo. Le istituzioni religiose ne furono i principali "sacerdoti".

Poi, dopo il 1915 soprattutto, con la nascita di quelle artificiosità territoriali che furono gli stati "nazionali" islamici del primo dopoguerra, si è anche visto il graduale e progressivo accantonamento del jihād — e della sua dottrina — da parte degli stessi governi musulmani. Questi — quando la guerra santa era proclamata — non mancarono mai di appoggiarla; ma evitarono sempre di prendere l'iniziativa di scatenarla, come si è sottolineato a proposito della lotta in Palestina con la sola eccezione dell'Arabia Saudita.

E anche questo è indice del profondo mutamento dei tempi, delle circostanze e degli equilibri internazionali, e delle circostanze e degli equilibri interni ad ogni neo-stato. Ma — ed è quanto preme evidenziare in questa sede — è indice quanto mai significativo di un profondo rivolgimento politico e sociale, *espressione della frattura che si era venuta determinando fra classe dirigente da un lato, e istituzioni religiose dall'altro*; è espressione del processo di allontanamento ideologico e culturale fra queste due forze (politiche e sociali), sempre più evidente col progredire dell'acculturamento occidentale della classe dirigente. E la tensione che ne derivò *finì con il travolgere le masse, e trascinarle sempre di più laddove veniva sventolata la bandiera della religione islamica*, la "cui" cultura era loro ben più familiare e congeniale delle speculazioni europee.

Per tutto il periodo che va dal primo al secondo dopoguerra, le istituzioni religiose avevano continuato ad assolvere al loro ruolo tradizionale. Quasi ovunque completamente sorde a stimoli di rinnovamento sociale e di progresso, sprofondate in uno stato di ignoranza per quanto veniva evolvendo non solo in altre parti del mondo ma anche intorno a loro, tuttavia esse avevano continuato a rappresentare — in nome della Legge islamica — l'unico tessuto connettivo fra la classe dirigente — che almeno formalmente seguiva a professarsi "islamica" — e le masse — che nella loro povertà e arretratezza si aggrappavano all'Islam e ai suoi valori oltremondani. La prima, ormai avviata su un processo di secolarizzazione delle istituzioni dello stato, non poteva non scontrarsi con le forze tradizionali, ossia con le istituzioni

religiose, che dalla realizzazione di un simile programma sarebbero inevitabilmente uscite del tutto esautorate. Le masse, sempre più sprofondate nella miseria e nella ignoranza, continuavano viceversa a seguire le istituzioni tradizionali (ossia quelle religiose) in quanto — da loro — esse ricevevano l'unico linguaggio che potessero accettare e capire. *Nel mezzo, e proprio in virtù delle riforme delle istituzioni, si era frattanto venuta affermando la piccola e media borghesia* — la borghesia dei burocrati, la borghesia delle professioni, i medi-bassi gradi dell'esercito — il cui scontento però cresceva col crescere del senso di frustrazione, tagliata dall'accesso alle alte cariche dello stato e dell'esercito, monopolio delle classi al potere.

3. IL TRIONFO DEL NAZIONALISMO SU BASI ETNICO-CULTURALI...

I Fratelli Musulmani, la *Jamā'at-i Islāmī* e Mawdūdī, e altri ideologi del risveglio islamico avevano ben visto e capito la criticità della situazione, e avevano creduto di ravvisarne la soluzione in un intervento radicale che portasse alla completa islamizzazione dello stato e della società rifondati su strutture completamente nuove e tali da togliere il potere dalle mani delle vecchie classi (religiose e non). Si è visto che i portatori di queste nuove idee non provenivano certo dalle istituzioni religiose tradizionali, non erano né *'ulemā'*, né *qādī*, né *mufī*; quasi tutti erano uomini che provenivano dalla piccola-media borghesia oppure dall'ambiente militare: Ḥasan el-Bannā' era un insegnante, Mawdūdī era un giornalista e Jamāl 'Abd en-Nāṣer era un ufficiale dell'esercito. Si è anche visto che tutti furono molto critici nei confronti degli interpreti e custodi della Legge islamica. Nei loro scritti non esitarono ad attaccare l'inadeguatezza delle vecchie istituzioni religiose e a biasimare apertamente gli *'ulemā*, chiusi in dottrine superate ed "eterodosse" (soprattutto Mawdūdī è aggressivo su questo punto), arroccati nei privilegi materiali derivanti dal loro status a cui non intendevano rinunciare, responsabili dei malanni della società e della "pigritia e inerzia delle masse"; costoro, sordi ad ogni istanza di riforma e di modernizzazione — di cui nella loro totale oscurità né

percepivano né capivano l'importanza e l'urgenza — si erano sempre opposti al progresso e non avevano mai compiuto alcuno sforzo “interpretativo” per adeguare i principi coranici alle realtà dei tempi nuovi e della moderna tecnologia.

Agli occhi di questi riformisti l'Islam delle tradizionali istituzioni religiose appariva — non a torto — come un grave pericolo da combattere, un'arma del (neo-)colonialismo, la quale riduceva le masse sempre più alla ignoranza e alla rassegnazione, contribuendo all'asservimento dei paesi islamici agli interessi materiali di stranieri e alle loro ideologie — insidiosi e sottili strumenti di penetrazione. Occorreva pertanto scuotere queste masse dal loro torpore; dare loro la vera ideologia in cui credere, per cui ribellarsi e battersi; recuperare da un passato — più o meno remoto — un principio di identità culturale unificante e nazionalistico al tempo stesso.

È l'obiettivo di un po' tutte le dottrine di questo periodo. Si è sottolineato il fascino delle ideologie nazi-fasciste sulla gioventù e in certi ambienti militari (ordine, disciplina e organizzazione all'insegna dell'anticolonialismo e della libertà nazionale); si è anche visto come molti di questi movimenti attaccassero oltre che le potenze coloniali anche le attività cristiano-missionarie e “orientalistiche” (strumenti di penetrazione e sradicamento culturale). Si è parlato della critica spesso molto violenta alle dottrine occidentali di ispirazione socialistico-marxista, pericolosi elementi di corruzione sociale non meno del capitalismo industriale.

E in questo ribollire di idee e ideologie, il musulmano perde la sua identità nazionale: “territoriale”? Ma “chi” è l'artefice di queste nuove realtà territoriali? Oggi, non lo sono certamente i musulmani. “Etnica”? Ma “di quale” etnia? Queste artificiose realtà territoriali sono anche un coacervo di etnie fra loro molto diverse, fattore semmai di divisione, non certamente di coesione. “Religiosa”? E qui, un fattore universale esiste: l'Islam, che non esclude rapporti con le altre religioni e continua ad essere il linguaggio delle masse.

I Fratelli Musulmani affrontano lo spinoso problema della nazionalità e danno una sistematizzazione dottrinale, che i nuovi regimi si affrettano a fare propria nelle rispettive costituzioni. È il principio del doppio concetto di nazionalità (*waṭaniyyah*) e di cittadinanza (*qawmiyyah*): la “nazione islamica” (*waṭan*) è una, unica, universale, personale, non ha confini territoriali né distinzioni di razza; la “cittadinanza” non contrasta con la nazionalità, rispetta i confini territoriali di entità statuali ormai definite ed ammette distinzioni (anzi discriminazioni) su base religiosa.

È il nuovo principio di identità su basi etnico-culturali islamiche, il quale dovrebbe scardinare le antiche istituzioni religiose come fattore di coesione nazionale e religioso al tempo stesso. Epperò, queste forze ormai “superate” continuavano quasi ovunque nell’area islamica (ad eccezione dell’Egitto dei Fratelli Musulmani) ad avere fortissimo ascendente sulle masse.

4. ...E DEGLI ESERCITI NAZIONALI

I regimi del primo dopoguerra inventarono — a legittimazione del loro governo — il principio di nazionalità su base etnico-culturale religiosa. E lo imposero, avvalendosi di raffinate speculazioni di natura storica e politico-filosofica (fra queste appunto la dottrina dei Fratelli Musulmani, e quella degli stessi Nasser e Gheddafi). *Ma in questo processo dovettero pur sempre venire a compromessi con l’Islam delle masse.. e quindi con le relative istituzioni tradizionali.*

Si accende la questione dei “Luoghi Santi dell’Islam”, che, con la lotta contro il Zionismo, divenne il nuovo elemento unificatore della *Ummah* islamica, catalizzatore della solidarietà islamica in tutto il mondo... e del *jihād*.

Il pensiero militare riflette puntualmente questa lotta per il potere, o meglio per la non perdita del potere da parte delle tradizionali istituzioni religiose. I Governi non possono fare completamente a meno di loro, anche se tendono a restringere sempre più il campo di azione ufficiale ai tribunali religiosi e a

talune materie (soprattutto lo statuto personale). E pertanto appoggiano il *jihād* contro il Zionismo e per i Luoghi Santi all'Islam, ma non lo proclamano. La loro arma è il negoziato, le trattative. Lo strumento per esercitare al momento opportuno una "pressione politica" sulle Grandi Potenze "può" ben essere il *jihād*, ma un *jihād* che sia controllato dai regimi al potere (e non soltanto dalle istituzioni religiose o da altre forze popolari), un *jihād* la cui dottrina sia "parte" di un pensiero militare "globale", e non "il pensiero militare" per eccellenza.

Sono i tempi nuovi, i tempi del Nasserismo (pensiero militare globale) e delle concezioni dottrinali di Mawdūdī e di Shaltūt sul *jihād*. Sono i tempi del generale iraqeno Maḥmūd Shīṭ Khuṭṭāb e delle riviste militari di Algeri, del Cairo, di Damasco e di Baghdad. Sono anche i tempi delle numerosissime *fatwā* politiche.

Il pensiero militare deve tenere conto soprattutto di un elemento nuovo: *la nascita di eserciti regolari "nazionali"*, ai quali viene conferito uno status speciale all'interno del paese e della società, ai quali viene affidato altresì un ruolo ben preciso nel processo di rifondazione dei nuovi stati: hanno una loro "missione" da compiere, come si esprime Jamāl 'Abd el-Nāṣer.

Il pensiero militare cambia col cambiare della situazione socio-politica. La dottrina segue ancora una volta la prassi. Il *jihād* e la "sua" dottrina si adattano e si integrano nel nuovo sistema politico e sociale.

L'Occidente comincia ad armare e ad addestrare gli eserciti nazionali islamici con sistema. Il mercato del petrolio comincia a far sentire e ad imporre le sue leggi in un crescendo di appetiti e di tensioni nazionali e internazionali.

E le forze religiose rientrano nel gioco del potere con tutto il peso del loro ascendente sulle masse, sempre vivo e in grado di far presa sui sentimenti, sulla emotività e sulla disperazione della fame e della miseria. Lo strumento di lotta di cui esse si servono è quello tradizionale della "guerra santa" contro "non credenti".

ed "apostati". Ma non rappresentano la dottrina ufficiale del *jihād* — quella che dà peso e importanza al *jihād* difensivo e di propaganda e cerca di ridefinire per l'Occidente un volto pacifico dell'Islam, un volto di armonica coesistenza fra popoli e di rispetto reciproco e dei rispettivi valori culturali anche se diversi (l'Islam "apologetico" di cui si è detto, la dottrina del *jihād* di Shaltūt e di altri di cui si parlerà ancora). È il *jihād* dei Palestinesi e delle istituzioni che sostengono la lotta armata dei diversi gruppi di liberazione della Palestina; sarà il *jihād* proclamato dall'*imām* Khomeynī e dalle istituzioni religiose della Repubblica Islamica dell'Iran; è il *jihād* che combattono i Fratelli Musulmani come gli impone la loro stessa dottrina; è il *jihād* che gruppi all'opposizione in un po' tutto il mondo islamico hanno combattuto — e combattono "con tutti i loro mezzi" — contro quei governi che pur dichiarandosi formalmente islamici, vanno tuttavia "considerati non-islamici per la loro condotta contraria ai principî della *sharī'ah*, e pertanto — considerati alla guisa di apostati, vanno combattuti fino alla loro distruzione" (Mawdudi, Sayyid Quṭb). Si tratta cioè di una corrente di pensiero ben precisa, la cui teoria è il Corano, la cui dottrina è stata formulata secondo precise regole sciaraitiche: è la *dottrina ufficiale della opposizione islamica*.

- E poi, nel 1963, salì al potere il Ba'th in Siria e in Iraq. È il trionfo del nazionalismo su posizioni laiche e secolari! È il trionfo dei patti ufficiali con i Partiti Comunisti locali. È anche il trionfo della piccola-media borghesia.

A questo punto sembra quasi di assistere a un processo ormai irreversibile di perdita del potere tradizionale da parte delle istituzioni religiose, ridotte quasi ovunque all'opposizione, insieme ai movimenti fondamentalisti più radicali. Gradualmente esautorate dalle riforme istituzionali, dalla introduzione un po' ovunque di codici su modello occidentale (perfino la roccaforte saudita deve fare delle concessioni alla vita moderna), le competenze delle tradizionali istituzioni religiose sono ridotte a pochi settori del *fiqh* (per lo più lo statuto personale, matrimo-

nio, famiglia, successione ecc); ed emarginate dalla vita politica decisionale, la loro autorità è sempre più confinata dai nuovi regimi alle moschee e ai luoghi di culto islamici. E sono questi stessi regimi - ora - ad assumersi il ruolo, "la missione", di esecutori, custodi e paladini della Legge in nome dei principi più sacri della *sharī'ah*, ossia l'unitarietà del comando (della leadership) - quale postulata e realizzata nell'Islam delle origini da Maometto e dai califfi "ben diretti" - e l'unità della *umma*.

È anche il trionfo del pensiero militare, il quale - superate le teorizzazioni della politologia - diviene fondamento ideologico e dottrinale della nuova concezione di statualità (e potere) e di società (islamica). È il trionfo della dottrina strategica globale.

E per di più, il sapiente e dosato impiego dei moderni mezzi di comunicazione di massa (sono storici gli oceanici discorsi di Jamāl 'Abd el-Nāṣer alle masse, i quali duravano ore e ore, ma riuscivano a tenere sempre desta l'attenzione delle masse e il pathos al massimo della tensione!) limitarono fortemente anche la "moschea" in quel suo antico, tradizionale ruolo di "centro" di socializzazione e di propaganda religiosa... e politica (come si è sottolineato precedentemente).

5. FRAGILITÀ STRUTTURALE DEI NUOVI STATI.

Ma dopo i primi grandi trionfi, seguirono le prime grandi difficoltà. Dopo i primi travolgenti entusiasmi degli anni sessanta, sopravvennero le delusioni e le disillusioni. E sulla spinta di altre forze si ricrearono antiche note situazioni e fratture.

La nuova immagine nazionale del mondo islamico è ben lungi dall'essere salda e monolitica, nonostante la istituzione di organismi sovranazionali che sembrano volere garantire al mondo la verità, l'autenticità e l'eternità dei principi islamici: la Lega Araba, la Conferenza dei Paesi Islamici, l'Unione delle Camere di Commercio Arabe, l'Organizzazione Internazionale Economica Islamica, la Banca Araba ecc.

Le guerre con Israele, le continue crisi interne, e i conflitti (piccoli e grandi) inter-arabi, inter-islamici, inter-etnici, inter-

tribali che continuarono a insanguinare il mondo musulmano con periodica ricorrenza misero crudamente a nudo *la grande fragilità strutturale dei nuovi stati nazionali*.

Le riforme promesse, l'armonia, il benessere, lo sviluppo di cui parlavano programmi e statuti tardavano a venire; mentre alla popolazione si chiedevano sacrifici, sacrifici e ancora sacrifici: nuove imposte per sanare situazioni economiche collassiali, misure restrittive (e repressive) di ogni genere, razionamenti, requisizioni, espropî, conflitti interni e guerre esterne; e poi anche annate di siccità, locuste, epidemie, pessimi raccolti contribuirono a rendere la situazione sempre più tesa, e il malcontento popolare sfociò in manifestazioni, dimostrazioni di piazza... una spirale di odio, violenza, disordini... e grande instabilità, che neanche gli eserciti nazionali e corpi di polizia speciali riuscivano a contenere o controllare. E se la propaganda di stato da un lato, continuava a martellare nelle piazze e nelle strade, nelle città e nei villaggi, attraverso gli organi di stampa governativi, la radio e la televisione esortando alla pazienza e al sacrificio per la vittoria finale della causa, "momento necessario prima della rinascita", dall'altro lato le moschee tornavano a riempirsi - rifugio delle masse sempre più povere e dei diseredati in cerca di un piatto di minestra e di qualche parola di conforto e di speranza da parte degli 'ulema' - aiuto, conforto e speranza che non si aspettavano più da parte dei regimi al potere e dei loro sostenitori. *Prese l'avvio un veloce processo di riavvicinamento fra istituzioni religiose e popolazione.*

E mentre la frattura fra le classi al potere e il popolo si allargava, la Moschea - e quanto essa simboleggia - ritrovava un suo prestigio e una forza morale ed emotiva fortissima.

Ma qualcosa è cambiato rispetto al passato; anche la moschea si organizza; è consapevole del suo primato morale sulla grande massa, e lo usa. Solo nella moschea possono essere onorati ed esaltati i veri principî dell'Islam; la preghiera canonica del venerdì torna ad essere momento di raccolta, di riunione, il momento cruciale della vita politica in molti paesi islamici. Si

determina una nuova ondata di risveglio islamico, che travolge nei suoi fulmini sia i regimi al potere (traditori verso l'Islam) che l'Occidente (corrotto e corruttore, terra di infedeli).

6. L'ISLAM SI RIAFFERMA COME REALE FATTORE DI COESIONE E IDENTITÀ NAZIONALE.

Sgonfiatesi dunque le grandi aspettative suscitate dalla ondata delle rivoluzioni socialistiche e dagli annunciati programmi di riforme, restò un solo punto ben saldo e vitale: l'Islam. L'Islam, riorganizzatosi dapprima intorno alle tradizionali istituzioni religiose e poi in veri e propri movimenti culturali-riformistici, cominciò ad apparire - *e non più soltanto alle masse dei poveri e dei diseredati* - come l'unico fattore di coesione e identità nazionale e sovranazionale, al di là e al di sopra dei proclamati principî etnico-culturali, i quali - viceversa - si erano rivelati continua fonte di rivalità, divisioni, particolarismi, causa soltanto di instabilità interna e internazionale.

L'Islam appare come l'unico elemento in grado di tenere insieme le artificiosità territoriali create dal colonialismo europeo, e tenute in vita dall'ingordigia di pochi "traditori" e dalle intese - o dalle rivalità - delle Superpotenze.

La Siria - la laicissima Siria di Michel 'Aflāq e di el-Biṭār - già con la costituzione del 1950 era tornata su posizioni meno secolari e, di fatto, riconosceva all'Islam il ruolo di religione di stato (art. 3). Il Libano - delicato equilibrio politico-confessionale - sarebbe saltato in aria alcuni anni dopo.

In questo vivace fermento di ri-risveglio islamico, le leadership al potere, se vogliono sopravvivere e continuare a governare, *devono venire a patti con le forze religiose (non soltanto "nazionali") e farsi esse stesse "imām"*.

7. SECOLARIZZAZIONE DELLE ISTITUZIONI E ISLAM AL POTERE?

Sembra una contraddizione in termini e concetti; ma - forse - più che una contraddizione è una confusione di concetti.

Da quanto precede - sia pure esposto per capi molto sommari - emerge chiara una realtà: nel gioco per il potere in realtà non si uscì mai dall'Islam.

Gli esponenti di ideologie laiche vere e proprie - nell'accezione occidentale del termine - furono molto pochi; si trattò per lo più di intellettuali, e, per lo più, di intellettuali in clandestinità e in esilio: i "comunisti", gli aderenti cioè ai vari partiti e movimenti di ispirazione marxistica numerosi in tutta l'area islamica (in Persia, ad esempio, fu molto attivo il Partito *Tūdeh*; e non si devono fare confusioni con le situazioni siriana e libanese cristiane). Queste correnti "laiche" non ebbero mai gran seguito fra i musulmani; furono sempre confutate dalla dottrina - si vedano, ad esempio, i ricordati studi di Mawdudi e di Sayyid Quṭb - e messe fuori legge e perseguitate con estrema durezza da tutti gli stati che si proclamavano "islamici".

Quanto ai cosiddetti "liberali" - che andarono al potere e si batterono per esso - il discorso come si è visto è ben diverso. È infatti inesatto parlare di lotta fra correnti "religiose" da un lato, e correnti "laiche" dall'altro, poiché anche quanti si batterono per l'introduzione di riforme e per la secolarizzazione di determinate istituzioni, *di fatto e di principio dall'Islam non uscirono mai*. I principi dell'Islam non furono mai rinnegati da questi liberali; caso mai essi - attraverso una re-interpretazione di questi principi e l'impiego di uno o altro strumento giuridico - tentarono di modellare i principi universali, perfetti e immutabili della *sharī'ah* alle moderne esigenze dello sviluppo e della co-esistenza internazionale. Sir Sayyid Aḥmad Khan (che predicò una politica di cooperazione con l'Inghilterra in India), Ameer Ali, Fazlur Rahman in Pakistan, Ṣādiq al-Mahdī in Sudan, la stessa Università religiosa di al-Azhar in Egitto, il grande algerino Moḥammad Arkoun, e - ancora - quanti fra intellettuali e uomini di stato aderirono a movimenti riformisti e progressisti, tutti indistintamente si professarono sempre "musulmani anzitutto".

Pertanto, fatte sempre le debite eccezioni per Turchia, Siria e Libano, si può affermare che le tensioni che lacerarono il mondo

musulmano furono - in sostanza - *una prosaica lotta per il potere "nell'Islam"*, in ambito islamico, fra forze politiche che si appoggiavano a componenti sociali fra loro molto diverse per educazione e status, tali quindi da dare a questa lotta caratterizzazioni anche molto diverse fra di loro, sia sul piano ideologico sia sul piano più propriamente tattico-operativo. Ma si trattò di forze pur sempre islamiche.

- *Il pensiero militare* ben scandisce le fasi di queste rivalità per il potere, quasi sempre cruento. Ne è lo specchio - si è visto; ma anche qualcosa di più di uno specchio: elabora e fornisce le basi giuridiche alla lotta. Legittima ogni conflitto, legittima la presa di potere, legalizza i meccanismi della gestione del potere, suggerisce gli strumenti che consentano di governare e di rinnovare governando, provvede alla difesa della integrità del *Dār al-Islām* da ogni aggressione esterna ed interna (armata e/o psicologica). Lo si è visto nella elaborazione della dottrina moderna del *jihād* - duttile strumento di collaborazione con gli infedeli quanto di lotta contro gli stessi; ma anche efficace strumento di guerra contro altri musulmani "se apostati". Lo si vedrà non meno chiaramente nella elaborazione della dottrina strategica "globale", che affronterà - con la rifondazione politica e sociale dello stato - anche l'antica spinosa questione dell'imamato, ossia la leadership di diritto, una e assoluta. Ma sarà una leadership "islamica".

L'addestramento occidentale (sempre continuando a includere in questo termine gli Stati Uniti da un lato, e l'Unione Sovietica e il suo blocco dall'altro) ha fornito al pensiero militare musulmano delle "ricette tecniche", conseguenti all'adozione e all'impiego di armamenti e di tecnologie di guerra dell'Occidente. Ovviamente, la tattica segue (almeno in teoria) le concezioni dei Paesi che forniscono i mezzi e la tecnologia. Ma qui finiscono i prestiti dall'Occidente.

Scienza della politica e pensiero militare seguono in questo lo stesso cammino. E non sembra che le grandi costruzioni filosofiche del pensiero militare occidentale abbiano in qualche

misura influenzato il pensiero militare del mondo musulmano. Questo si impadronisce delle "ricette tecniche", dei fatti puramente tecnologici, e li inquadra in concezioni "dottrinali" islamiche, dove la "teoria" è - e resterà sempre - il Corano e la Tradizione (*Sunnah*). È "questo" il pensiero militare del mondo musulmano moderno e contemporaneo, con la "sua" teoria, con i "suoi" principi, che continuano ad affondare le radici nella *shari'ah*; con i "suoi" contenuti, che riflettono e studiano i problemi politico-sociali dell'Islam moderno e contemporaneo, così lontani e diversi da quelli dell'Occidente; con la "sua" metodologia di indagine e i "suoi" generi letterari; e - sempre - il religioso, il politico e il militare sono un tutto unico e inscindibile.

È del tutto impensabile ritrovare in ambito islamico riflessi delle grandi costruzioni dottrinali di un von Clausewitz e di un Liddell Hart. Certamente furono conosciute - se non addirittura studiate - nelle Accademie militari "nazionali" e nelle Accademie straniere, dove tanti ufficiali provenienti da ogni parte dell'area islamica hanno ricevuto istruzione e addestramento. Ma nel pensiero militare islamico non ve ne è traccia significativa. Semmai, saranno Trotski, Mao Tse Tung e Che Guevara a lasciare tracce significative sul pensiero dei teorici del terrorismo (e del *jihād*). Dalla prassi si può talvolta evincere la "scuola" militare; ma il "pensiero", ossia la dottrina, resta chiuso in una visione "islamica" del mondo e degli eventi che ne scandiscono la storia.

Non stupisce pertanto se, in questo contesto culturale e in questa visione islamica del mondo e degli eventi, con la crisi dei socialismi e con la ripresa del nazionalismo islamico, anche la propaganda religiosa riprese vigore, acquistò nuove risonanze e nuova aggressività. Non è un fenomeno nuovo. Fa parte della storia dell'Islam. E il pensiero militare, che segue e si plasma sulla prassi, si mosse immediatamente in questa direzione. Il richiamo alla "guerra santa contro infedeli e apostati" aveva cominciato a serpeggiare con crescente insistenza, opportunamente e opportunisticamente manovrato dalle istituzioni religio-

se e da leader carismatici. Si dimostrò un catalizzatore formidabile in un mondo che si ritrovava spogliato della propria individualità nazionale, dilaniato da particolarismi etnici e da individualismi tribali; era un'arma che poteva scatenare l'opinione pubblica in tutto il mondo islamico - fornendo "pause" ai gravi problemi interni e "soluzioni" ottimali a talune scelte internazionali; era uno strumento che poteva smuovere le masse e farle scendere in piazza. *E in questo contesto* non stupisce se il pensiero militare - anziché avventurarsi in speculazioni dottrinali di tipo filosofico - si rivolse alla contingenza del "suo" presente: salvare, o rovesciare ancora regimi; ridefinire ancora una volta la sua arma più tradizionale, ossia il *jihād*.

Dopo le grandi concezioni politico-dottrinali degli anni cinquanta-sessanta, il pensiero militare prosegue sullo stesso indirizzo senza cambiamenti radicali nella sostanza dei contenuti e delle strategie. Ma non sono mancati dei "ritocchi" senz'altro significativi.

Soprattutto la giurisprudenza - che può anche divenire scienza della politica e dottrina militare al tempo stesso - sullo stimolo delle nuove realtà politiche e sociali recupera i principi della dottrina classica del *jihād* e li adatta alle esigenze dei tempi nuovi e agli obiettivi da conseguire. Da un lato si sottolineano i compiti-"missione" della leadership e dell'esercito di procedere nell'opera di rifondazione dello stato islamico, dall'altro si insiste sul "dovere individuale" (*farḍ 'ayn*) del *jihād*, che riacquista tutto il suo potere emotivo e coercitivo sul credente, e diviene strumento di azione *anche per i regimi al potere*, tanto più temibile quanto più i movimenti fondamentalisti si vengono armando e organizzando.

È la dottrina del *jihād* al servizio del pensiero militare globale del regime, funzionale al suo consolidamento e alla sua stabilità, spesso finalizzata alla sua stessa credibilità all'interno come all'esterno (esportazione del terrorismo internazionale). L'egiziano Shalṭūt ne è uno dei teorici più esemplari, insieme a Shalebi, Itani, Hobeysbi ed altri; Nasser, Gheddafi, l'*imām* Khomeyni e l'irakeno Saddam Huseyn - fra tanti - ne sono al

tempo stesso teorizzatori e pragmatici esecutori.

Ma gli stessi principî classici del *jihād* - nelle mani delle frange più radicali dei movimenti fondamentalisti islamici - possono costituire *anche* dottrina e strumento tattico di destabilizzazione interna e internazionale. Il principio è sempre quello classico di "guerra santa contro gli infedeli e gli apostati" "sforzo per la diffusione della fede". Cambiano però gli obiettivi. "Guerra santa contro gli apostati" vuol dire azione contro quei regimi che, pur professandosi formalmente musulmani, hanno tradito i precetti della *sharī'ah* svendendosi a interessi materialistici di profitto e capitale, e di potere terreno; e pertanto è dovere di ogni vero credente considerarli alla stregua di rinnegati e apostati, perseguirli, combatterli con ogni arma e con ogni mezzo fino al loro completo annientamento. "Sforzo per la diffusione della fede" è il *jihād* delle intenzioni e del cuore, è la propaganda - spesso clandestina e sempre aggressiva - che l'opposizione persegue "con ogni mezzo disponibile". "Guerra santa contro gli infedeli" vuol dire lotta contro le forze dei non credenti, di quei non-credenti la cui aggressività e brama di dominio (economico, territoriale, ma anche ideologico) rappresentano un pericolo per l'integrità del *Dār al-Islām*. Le elaborazioni concettuali di questo filone del pensiero militare islamico portano alla istituzionalizzazione, sulla base del più rigoroso ragionamento giuridico, di quelle azioni individuali che l'Occidente etichetta come "terrorismo", e considera come uno dei più gravi crimini contro l'umanità e i diritti fondamentali dell'uomo.

Il pragmatismo della politica spesso sorpassa le speculazioni della dottrina, e ogni distinzione e classificazione diviene puramente teorica; restano i meccanismi della prassi. Col rapido incalzare degli eventi e col susseguirsi di continui avvicendamenti ai vertici politici, il *jihād* ufficiale - o di regime - diviene *jihād* d'opposizione, e viceversa. Le fila sotterranee dei giochi di potere si intrecciano e spesso si confondono; oggi non c'è quasi tempo per le teorizzazioni; il pensiero militare ancora una volta si limita a legittimare i fatti compiuti e i mezzi utilizzati per il conseguimento di obiettivi spesso molto terreni.

GLOSSARIO

‘*Adālah*: “giustizia”, “equità”. Indica: (1) l’essenza stessa del diritto come contrapposto all’ingiustizia; anche nell’arabo moderno può essere sinonimo di *Ḥaqq* ed indicare diritto, giustizia. (2) Secondo una corrente dottrinale che si rifà a una tradizione di Al-Bukhārī, nella “equità” è stata vista l’idea di contrapposizione tra norma di rigore e norma di facilità, sotto forma di eccezione, considerazione di particolari circostanze attenuanti il rigore della norma. Ne fanno più largo uso gli hanafiti che non i malikiti (codice civile egiziano e suoi derivati, ad esempio), mentre vi si oppongono gli shafi’iti. (3) Individua una delle qualità morali che la dottrina ortodossa pone come requisito essenziale dell’*Imām*.

‘*Adl*: “giustizia”, “rettezza”, “equità”. Ved. ‘*Adālah*.

Ajnād: (singolare *Jund*) “esercito”; nei primi secoli dell’Egira questo termine designava gli eserciti che risiedevano in quegli accampamenti, posti all’esterno delle principali città conquistate, trasformati poi in presidi militari stabili (anch’essi chiamati *Ajnād*) come nel caso di Ḥimṣ in Siria e Kūfa e Baṣra in Iraq.

Al-Ikhwān al-Muslimūn: “I Fratelli Musulmani”; associazione islamica fondata da Ḥasan el-Bannā’ nel 1928 a Ismā’īliyyah. Ispirata inizialmente a fini religiosi e sociali, negli anni seguenti si interessò anche a problematiche di ordine politico; pur essendosi data uno statuto, non si è mai costituita in partito politico. È tuttora attiva in molti paesi islamici.

‘*Alim*: singolare di ‘*Ulemā*’ (ved.).

Amān: letteralmente “sicurezza”, “protezione”; il suo significato tecnico è quello di salvacondotto, una sorta di garanzia di protezione della vita, dei beni e della libertà che viene concessa a un non musulmano che desidera recarsi e soggiornare nel *Dār al-Islām* per un periodo di tempo limitato. L’*Amān* può essere concesso: (1) in caso di guerra, a singoli individui o a una collettività; (2) in tempo di pace, come salvacondotto personale a un non musulmano che risiede in territorio islamico o limitrofo al *Dār al-Islām*. Inviati stranieri e messaggeri sono automaticamen-

te protetti da *Amān*.

Amīr: letteralmente “comandante”. Identifica una persona che legalmente può dare ordini. È entrato nell’uso corrente come titolatura, per cui viene spesso tradotto in maniera occidentalizzata con il termine “principe”. In campo militare è il “comandante”. A seconda dei tempi e dei luoghi la titolatura *Amīr* è stata usata oltre che per le alte cariche militari anche per quelle amministrative, quando queste coincidevano.

Amīr al-Mu'minīn: “principe dei credenti”; è una titolatura che fu introdotta da Omar (ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb), secondo califfo “ben diretto”, nel 18 dell’Egira (640 d.C. circa). Esso sta a determinare il carattere politico, militare e amministrativo a un tempo, del rappresentante del potere supremo.

Amīr al-Umarāʾ: letteralmente il “Principe dei Principi”; è una delle tante titolature nate in età abbaside. Fu concessa per la prima volta dal califfo al principe Buwahide Aḥmed assieme ad un’altra titolatura: quella di *Muʿizz al-Dawlah* (“Sostegno del Regno”).

Angham: quote di proprietà del *karīz* (ved.), espresse in ore di utilizzo dell’acqua da parte di un proprietario per l’irrigazione del proprio campo all’interno dell’oasi.

Aql: “Ragione”, “razionalità”.

Aṣabiyyah: “spirito di corpo” o “di gruppo”, “solidarietà tribale”. Con tale termine Ibn Khaldūn indica (e individua) il principio che spinge gli individui a consociarsi e a prestarsi reciproco aiuto.

Asārā: plurale di *Asīr*, “prigionieri di guerra”.

Bāb: letteralmente “porta”; gli Ismailiti (corrente estremista della *shīʿah*) chiamarono *Bāb*, o *Hujjah* (prova, documento), l’intermediario in terra fra la divinità e l’umanità.

Badal: vendetta tribale.

Bāgh: “giardino”, in persiano. Indica talvolta anche le oasi.

Basmaji: movimento islamico di rivolta diffuso nell’Asia centrale prima zarista e poi sovietica.

Bāṭin: “occulto”, “nascosto”. Termine legato alla terminologia sciita, ed in particolare a quella ismailita. È l’esoterico dei testi sacri.

Bāb: letteralmente "porta"; gli Ismailiti (corrente estremista della *shī'ah*) chiamarono *Bāb*, o *Hujjah* (prova, documento), l'intermediario in terra fra la divinità e l'umanità.

Badal: vendetta tribale.

Bāgh: "giardino", in persiano. Indica talvolta anche le oasi.

Basmaji: movimento islamico di rivolta diffuso nell'Asia centrale prima zarista e poi sovietica.

Bāṭin: "occulto", "nascosto". Termine legato alla terminologia sciita, ed in particolare a quella ismailita. È l'esoterico dei testi sacri.

Bay'ah: letteralmente "compra-vendita". In termini politologici individua la figura giuridica della acquisizione del potere. Secondo la dottrina ortodossa ciò avviene in due modi: (1) o mediante l'elezione da parte dei rappresentanti della comunità di un loro membro che essi ritengono il più qualificato a divenire capo (*Imām*), stipulando con lui un "contratto di imamato" (*Bay'ah*); (2) oppure mediante la designazione del successore da parte del predecessore. In entrambi i casi l'atto non è completo se la comunità non presta formalmente e solennemente omaggio al capo prescelto (*Bay'ah*), impegnandosi così all'obbligo giuridico di obbedienza e assistenza nei suoi confronti. In questo modo la dottrina definisce la natura del potere come un contratto fra *Imām* e popolo (o comunità dei credenti).

Bid'ah: "innovazione".

Bughāt: sono per l'Islam quelli che noi chiameremmo "ribelli politici", ovvero coloro che si sono ribellati al legittimo *Imām*.

Califfo: ved. *Imām*.

Dā'wah: "chiamata", "esortazione"; è l'appello ai non credenti perchè si convertano all'Islam. Nella dottrina del *jihād* individua (1) l'atto formale, prima di sferrare un attacco armato, di "invito a conversione" che l'*Imām* è tenuto a compiere (ultimatum); (2) propaganda religiosa. *Jihād dā'watī* - nel mondo moderno è l'attività svolta dalle sezioni culturali di ambasciate dei paesi musulmani, da istituti islamici, etc.

Dār al-Ḥarb: letteralmente "Territorio della guerra"; è tutta quella parte del mondo che non è *Dār al-Islām*, ossia "Territorio dell'Islam", dove non vige sovrana la legge islamica. Con gli

abitanti del *Dār al-Ḥarb* vi può essere solo un rapporto conflittuale, salvo che con coloro che accettano di venire a patti con il governo musulmano pagando un tributo speciale come *Dhimmi* (ved.).

Dār al-Imān: "Territorio della giusta fede". Così gli sciiti chiamano la terra abitata dai duodecimani.

Dār al-Islām: letteralmente "Territorio dell'Islam"; è quella parte del mondo dove vige la legge islamica, la *sharīʿah* (ved.), e se ne applicano i principi.

Dār al-Sulḥ: "Territorio della pace" o anche "dell'armistizio", "compromesso"; secondo alcuni giuristi ortodossi è una zona intermedia, per così dire "franca", fra il *Dār al-Islām* e il *Dār al-Ḥarb*, nella quale è possibile avere dei rapporti negoziali con i non credenti, e questi possono mantenere le loro proprietà in cambio del pagamento annuo di una imposta speciale.

Dawlah: "Stato"; ha anche il significato di dinastia.

Dhimma: "protezione" concessa nel *Dār al-Islām* ai non musulmani appartenenti alla "Gente del Libro", gli *Ahl al-Kitāb* (ved. *Dhimmi*). Giuridicamente la *Dhimma* è una forma di contratto bilaterale fra i *dhimmi* e la comunità musulmana. Quest'ultima assicura loro la facoltà di soggiornare nel territorio islamico, la tutela dei beni, la sicurezza della vita, la libertà di culto; da parte sua il "protetto" assicura alla autorità musulmana ossequio e fedeltà (ne riconosce cioè la superiorità politica), e si obbliga a pagare ogni anno all'erario musulmano una tassa fondiaria e una tassa personale (o testatico) detta *Jizyah* (ved.).

Dhimmi: letteralmente "protetti", sono le cosiddette "Genti del Libro", ovvero gli appartenenti alle due altre grandi religioni monoteistiche, Cristianesimo, Giudaismo e, per assimilazione, Zoroastrismo. Non fanno parte della comunità musulmana, poiché di questa si fa parte solo professandone la fede, ma godono di uno statuto speciale all'interno di essa (Ved. *Dhimma*).

Fa'i: bottino di guerra; il *Fa'i* si distingue dalla *Ghanimah* in quanto si riferisce a quella parte di bottino acquisita tramite trattato o cessione spontanea.

Faqīr: così vengono chiamati i confratelli di grado superiore delle

confraternite religiose (*ṭarīqah*).

Farā'idi: movimento religioso indiano a carattere fortemente conservatore e integralista fondato da Hājji Shari'at Allāh (1781-1840). Nella seconda metà del XIX secolo si organizzò come movimento a carattere sociale, indirizzato soprattutto all'aiuto dei contadini e degli artigiani musulmani danneggiati dall'espansione economica inglese. Politicamente moderato, non giunse mai a sostenere la necessità del *jihād* contro gli inglesi colonialisti.

Farḍ Kifāyah: "Dovere collettivo"; il termine viene usato in questa sede in relazione all'obbligo dei credenti ad adempiere il *jihād* collettivamente, cioè limitatamente a quelle categorie di persone che la legge ritiene abili alla guerra.

Farḍ 'Ayn: "Dovere individuale"; uno degli obblighi individuali che i musulmani devono adempiere è il *Jihād*, qualora il *Dār al-Islām* venga attaccato dall'esterno. La "personalità" del dovere obbliga in questo caso qualsiasi musulmano indipendentemente dal sesso, dall'età, dalla condizione sociale, ecc., a parteciparvi attivamente.

Fatwā': sentenza della giurisprudenza e della dottrina a quesiti specifici.

Fetwā': forma turca della parola araba *Fatwā'*. Ved. *Fatwā'*.

Fiah: contingenti di rinforzo.

Fiqh: è la "giurisprudenza islamica", quella che noi chiameremmo diritto positivo. Ved. *Usūl al-fiqh*.

Fondamentalismo islamico: categoria "occidentale" tutt'altro che accettata da studiosi e pensatori musulmani; generalmente con "fondamentalismo" si definisce quel movimento ideologico/politico, sorto alla fine del XIX secolo, che si prefigge il ritorno alla purezza originaria dell'Islam, liberato da tutte le distorsioni accumulate nel corso dei secoli. Nato essenzialmente come corrente speculativa e dogmatica, ebbe rapida diffusione in tutta l'area islamica, confrontandosi così con differenti realtà politiche e culturali. Attualmente, al suo interno, si possono individuare tre tendenze preminenti: l'Islam integralista (ved.), l'Islam riformista (ved.) e quello progressista (ved.).

Fukārā: plurale di *Fāki*; la parola sembra derivare dall'arabo

Fuqahā' (esperti in *Fiqh*) e *Faqīr* (membro di un ordine religioso). Affiliati di una confraternita sudanese che sostenne Muḥammad Aḥmad nel movimento di rivolta Madhista contro l'amministrazione turco-egiziana nella seconda metà del XIX secolo.

Fuqahā': "giurisperiti", sono coloro che si dedicano allo studio del *Fiqh* (ved.).

Ghanimah: bottino di guerra. In particolare la parola indica quella parte di bottino acquisito con l'uso delle armi.

Ghaybah: "Assenza", "occultazione"; termine legato alla dottrina sciita duodecimana secondo la quale l'ultimo *Imām* non sarebbe morto, ma momentaneamente "scomparso" ovvero in *Ghaybah*.

Ghāzi: letteralmente significa "colui che partecipa a una *"Ghazwah"* (razzia), e questo era anche il significato originario del termine; in seguito il termine *Ghāzi* fu usato per designare i combattenti del *Jihād*.

Ḥadīth: letteralmente "narrazione", "tradizione". Sono racconti - o tradizioni - che riferiscono un comportamento, un detto, un silenzio di Maometto, in determinate circostanze della sua vita, allorchè a tale condotta sia stata attribuita efficacia normativa perchè ispirata dalla divinità. Queste narrazioni sarebbero state trasmesse oralmente da una catena (*Isnād*) di trasferenti. La massa di *Ḥadīth* giuridici risalirebbe al II secolo dell'Egira; lo sviluppo del *Ḥadīth* si sarebbe avuto nel secolo III dell'Egira. L'insieme delle tradizioni costituisce la *Sunnah*, ovverossia la condotta di Maometto come uomo in determinate circostanze della sua vita, ed è fonte di giuridicità.

Hākim: letteralmente "colui che fa rispettare le leggi". Titolatura che, in area afgano-balucia, indicava sia un semplice capo villaggio sia il *leader* di un'intera area.

Ḥanbaliti: una delle quattro scuole canoniche ortodosse, fondata a Baghdad da Aḥmad Ibn Ḥanbal (m. 855 d.C.), esponente per eccellenza del tradizionalismo, oggi dottrina ufficiale del Regno Saudita.

Hanafiti; una delle quattro scuole canoniche ortodosse fondata a Kufa da Abū Ḥanīfah (m. 767 d.C.), oggi è prevalentemente

diffusa nell'Oriente islamico in concorrenza con la scuola shāfi'ita (ved.).

Harbi: è colui che appartiene al *Dār al-Harb*, ovvero il nemico.

Hijrah: Abitualmente la chiamiamo Egira. Letteralmente significa "emigrazione". La parola allude alla emigrazione di Maometto da Mecca a Medina, avvenuta secondo la maggior parte delle tradizioni il 20 settembre del 622 d.C. L'anno dell'Egira è molto importante per i musulmani poiché segna l'inizio del loro calendario.

Hujja: "Prova", "Documento". Ved. *Bāb*.

Ijmā': letteralmente "consenso unanime", è una delle quattro fonti islamiche di giuridicità. L'*ijmā'* è l'accordo della dottrina libera su un dato punto rientrante nella *Sharī'ah*; ha costituito una fonte di grande innovazione; ha consentito efficacia normativa ad uno strumento non dominato dalla rivelazione.

Ijtihād: letteralmente "applicazione", "sforzo personale"; è un termine tecnico indicante lo sforzo interpretativo induttivo del *Mujtahid* (ossia il giurista) nel trarre le norme giuridiche dalle fonti del diritto. Per i sunniti la facoltà del *Ijtihād* è un diritto esclusivo dei fondatori delle quattro scuole canoniche ortodosse tuttora esistenti; per questa ragione alla fine del IX secolo "le porte del *Ijtihād* "sono state considerate chiuse" (*Taqlid*), con conseguente involuzione del diritto islamico. Moderne tendenze dogmatiche (la *Salafiyyah*, Mawdudi) hanno ripreso a discuterne auspicandone la riapertura onde adeguare concezioni moderne di vita ai principî sciaraitici classici. È diversa la situazione in ambito sciita; qui gli *'ulemā'* hanno mantenuto la facoltà del *Ijtihād* e a tutt'oggi il loro parere è vincolante per questa corrente musulmana.

Ilm: "scienza"; nell'ambito della dottrina ortodossa sul califfo con *Ilm* si intende la conoscenza della Legge e della Tradizione, e costituisce uno dei requisiti essenziali dell'*Imām*.

Imām: da *amma*, pre-ire (andare avanti). È il capo morale della comunità, colui che guida la preghiera. Questo termine viene usato dalla dottrina anche come sinonimo di Califfo e, successivamente, identificherà il capo supremo della comunità musulmana. Mentre la giurisprudenza ortodossa di questo periodo non

attribuisce all'*Imām* alcun potere in materia dogmatica e tantomeno religiosa, la dottrina sciita, soprattutto a partire dal secolo XI con la dinastia Buwāhīde, attribuisce all'*Imām* caratteri sacrali e poteri spirituali, che lo rendono superiore e infallibile di fronte alla comunità musulmana.

Integralismo/integrismo islamico: movimento che si prefigge la restaurazione integrale dei dogmi e della tradizione (ved. *Sunnah*). Variano però, a seconda dei diversi pensatori, i metodi per ottenere ciò: a) politica di riforme progressive (integralismo riformista); b) azione violenta per la piena islamizzazione della società (integralismo rivoluzionario); c) ritorno all'Islam originario sotto la guida di un *Mahdi* (ved.) (integralismo messianico-primitivista).

Intifāḍah: letteralmente "scossa", "sussulto" o "intervento". Oggi questo termine è entrato nel linguaggio comune come sinonimo della rivolta palestinese.

Irtidād: letteralmente significa "tornare indietro", il "tornare a uno stato precedente". Esprime il concetto di "apostasia" dall'Islam. (ved. *Riddah*).

ISI: "Interservice Intelligence", servizio segreto militare pakistano.

Islam integralista: ved. Integralismo/integrismo islamico.

Islam progressista: corrente che adotta lo strumento giuridico del *ra'y*, grazie al quale è possibile adattare, per ragionamento deduttivo, la Legge islamica alle differenti situazioni del mondo musulmano. L'Islam progressista privilegia il Corano come fonte di diritto, e rifiuta qualunque prestito ideologico dall'Occidente. È l'Islam dei "moderati", volti al futuro, alla tecnologia e a tutte le sue derivazioni, recuperate però, e filtrate attraverso il Corano.

Islam riformista: Corrente di pensiero che si propone il miglioramento delle condizioni sociali, culturali ed economiche - su basi strettamente islamiche - tramite un programma di riforme. Fra i movimenti di maggior rilievo emergono l'Associazione dei Fratelli Musulmani (ved. *al-Ikhwān al-Muslimūn*) e la "Società Islamica" creata da Mawdudi, (ved. *Jamā'at al-Islami*).

ʿIsmah: “infallibilità”. Presso gli sciiti la *ʿIsmah* viene considerata uno degli attributi fondamentali dell'*Imām*. Come essere superiore agli altri credenti in virtù della sua partecipazione alla divinità, egli è infallibile e non può peccare; a differenza dei sunniti che sostengono che l'*Imām* non può avere alcuna ingerenza in materia di dogma e di *Fiqh* (ved.), per gli sciiti viceversa l'*Imām* “è l'interprete della legge religiosa” - posizione che gli conferisce un incredibile potere anche in materia politica (e militare).

Isnād: letteralmente “appoggio”; con *Isnād* s'intende la catena di trasmettitori di un *Ḥadīth* (tradizione, racconto della vita di Maometto) (ved.), per il quale essa costituisce la base di appoggio della tradizione stessa.

Isrā': da *sarā* (viaggiare di notte), significa “viaggio notturno”. Questo termine viene usato soprattutto per indicare il viaggio notturno compiuto da Maometto ai sette cieli, i.e. Gerusalemme.

Istiḥsān: “il ritenere buono, giusto”. È un criterio sussidiario della giurisprudenza nel ragionamento giuridico, in base al quale il giureconsulto fa prevalere alla logica rigorosa considerazioni di utilità pratica ed equità. Viene rifiutato dagli *shāfi'ī*.

Istilā': dal verbo *Istawla* (“impadronirsi del potere”, “usurpare”). Occupazione di fatto del potere, teorizzata e giustificata dalla dottrina ortodossa di al-Māwardī “per evitare un male peggiore: l'anarchia”.

Istinḥār amm: “Mobilitazione generale”.

Istishāb: letteralmente “l'accompagnamento”. Nel linguaggio giuridico è un criterio sussidiario della giurisprudenza nel ragionamento giuridico; è la presunzione che la norma giuridica presa in esame continui ad essere efficace sino a quando non viene dimostrato il contrario. È seguito dagli *hanbaliti*.

Istiṣlāḥ: nel linguaggio giuridico è un criterio sussidiario del ragionamento giuridico: “il ritenere utile”; consiste nel cercare una ragione di utilità generale (*Maslahah*) applicandola al caso particolare.

Jamā'at i-Islāmī: "Società Islamica"; nell'India pre-partizione, ed in seguito nel Pakistan, partito ortodosso fondato da Mawdudi nel 1941.

al-Jihād al-Kabīr: letteralmente "Grande Jihad". È il Jihad dell'anima, volto a combattere le passioni ed il male.

al-Jihād al-saghīr: letteralmente "Piccolo Jihad"; è la "guerra santa" che viene combattuta con le armi.

Jihād da'watī: "Jihād offensivo". L'imamita Sheykh Ja'far lo distingue dal *Jihād* difensivo.

Jihād difa'ī: il *Jihād* difensivo.

Jizyah: tassa particolare dovuta dagli *Dhimmī* all'erario musulmano in cambio di libertà di culto nel *Dār al-Islām* e della protezione sulla persona e sui beni.

Kāfirūn: da *Kafara* (essere miscredenti), i *Kāfirūn* sono gli infedeli, intendendo per infedeli tutti i non musulmani pagani e idolatri, esclusi i *Dhimmī* (ved.).

Khad: servizio segreto afgano.

Kharāj: inizialmente questo termine ebbe un generico significato di "tassa" "tributo"; in seguito venne a indicare la tassa sulla terra (una imposta fondiaria) pagata dai musulmani distinta dalla *Jizyah* ("tassa personale") pagata dai *Dhimmī* (ved.).

Kufr al-milla: secondo gli ismailiti sono coloro i quali hanno formalmente fatto professione di fede islamica, ma nella condotta continuano a comportarsi come miscredenti.

Kufr al-riddah: "non credenti per apostasia"; gli ismailiti riconoscono due categorie di miscredenze: i *Kufr al-riddah* e i *Kufr al-milla* (ved.).

Madhhab: scuola canonica musulmana; questo termine viene generalmente usato in relazione alle quattro maggiori scuole giuridiche sunnite: Malikita, Ḥanbalita, Shāfi'ita e Ḥanafita (ved.).

Madrasah: letteralmente "Scuola". Identifica anche le scuole dove si insegna la *Sharī'ah*.

Mahdī: letteralmente "guidato da Dio". Appellativo con cui vengono chiamati i capi carismatici di taluni movimenti musulmani ricorrenti nella storia dell'Islam. Questi movimenti, nati da suggestioni mistiche finirono quasi sempre con l'acquisire signifi-

cati e contenuti politico-sociali.

Majūs: Così gli arabi chiamano gli Zoroastriani. Essi vengono equiparati da alcune correnti dottrinali agli Ebrei e ai Cristiani sulla base di una tradizione attribuita a Maometto, rientrando così nella categoria della Gente del Libro (*Ahl al-Kitāb*).

Malik: tradizionale figura dell'area afgano-balucia, più con poteri di mediazione e di composizione delle liti che veri e propri poteri di comando. Letteralmente significa "principe", "re".

Malikiti: una delle quattro scuole canoniche ortodosse fondata a Medina da Malik Ibn Anas (m. 795); attraverso l'Egitto oggi ha finito con il conquistare quasi tutto l'Occidente musulmano.

Maṣ'ūm: letteralmente "infallibile", è uno degli attributi dell'*I-mām* duodecimano.

Mawali: letteralmente "clienti", "protetti".

Mi'rāj: letteralmente "salita", "ascensione"; è l'ascensione notturna al cielo che, secondo la tradizione, Maometto avrebbe compiuto da Gerusalemme.

Mu'minīn: "coloro che credono". Termine con cui i musulmani si definiscono per antonomasia, in contrapposizione ai "non credenti", ossia tutti gli altri non di fede islamica inclusi i *Dhimmi*. Si usa in riferimento ai credenti musulmani.

Mufī: Autorità esperta nel campo della *Shari'ah*, cui spetta il compito di emanare delle *Fatawā*, o "responsi giuridici" a precisi quesiti.

Muhadanah: conclusione di una tregua o negoziato (ai fini di una tregua).

Muhajirūn: letteralmente "coloro che emigrano" (sing. *Muhajir*). Il termine indica anche gli indiani musulmani che abbandonarono le loro zone di origine per stabilirsi nel nascente stato pakistano, dopo la partizione indiana del 1947. Sono tuttora organizzati in un potente partito politico, il MQM.

Muharibūn: letteralmente "coloro che fuggono"; sono i secessionisti contro i quali Al-Māwardī prevede il *Jihād*.

Mujahedīn: letteralmente "coloro che combattono il *Jihād*" (singolare *Mujahed*). Oggi sono definiti *Mujahedīn* i guerriglieri (dell'Islam) in varie aree musulmane.

, *Mujtahid*: la radice di questo termine, *Jahada*, che significa

“sforzarsi”, è la stessa dalla quale deriva la parola *Jihād*. *Mujtahid* è “colui che si sforza” per trarre le norme giuridiche direttamente dal Corano e dalla *Sunnah*. Ved. *Ijtihād*.

Mulk (o *Sultān*): “imperium”, ovvero “autorità suprema”, “potere”. Questo concetto si è evoluto nei tempi e nelle diverse aree geografiche, ma fondamentalmente è stato sempre caratterizzato dalla sua unitarietà: accentramento del potere politico-istituzionale e militare nelle mani dell'*imām*.

Munafiqūn: “Ipocriti”; furono chiamati così quel gruppo di Medinesi che rifiutarono il messaggio di Maometto.

Muqātilah: termine classico che sta ad indicare i primi nuclei combattenti dell'Islam.

Murshid: “Guida spirituale”, “retta via”, è l'appellativo del capo dell'Associazione dei Fratelli Musulmani.

Murtadd: “Apostata”. Ved. *Irtidād*.

Murtaziqah: esercito regolare. Nel periodo abasside la *Murtaziqah* costituiva l'esercito regolare; difatti, letteralmente, significa “regolarmente pagato”.

Musnad: tradizione (*Ḥadīth*) con catena di trasmettitori (*Isnād*) completa, ovvero un *Isnād* di cui si conoscono tutti i trasmettitori precedenti fino ad arrivare a Maometto o a un suo compagno. È anche titolo di raccolta di *Ḥadīth*.

Musta'min: letteralmente “protetto”. È colui che beneficia di *Amān* (ved.).

Mutatawwi'a: “corpo di volontari”; in età abasside veniva così chiamata quella parte dell'esercito costituita da volontari reclutati temporaneamente e pagati con delle concessioni.

Na'ib Khās: “Vicario Particolare”; questo nome indica: (1) uno dei quattro mediatori fra la comunità dei credenti e l'*Imām* che (secondo i duodecimani, o imamiti, oggi religione ufficiale in Persia) nel 874 d.C. si sarebbe “nascosto” (*Ghaybah*) per tornare sulla terra il giorno del Giudizio: periodo detto della *Ghaybah* minore (874-940); (2) viene anche usato per indicare una persona designata nel periodo successivo, ovvero duante la *Ghaybah* maggiore, a un particolare compito dal mediatore del tempo (*Na'ib amm*); questi può essere il corpo dei *Mujtahid* (ved.), o giureconsulti.

Nasab: “stirpe”, “parentela”, “affinità”; è quella parte del nome musulmano che indica il rapporto di affinità con un antenato più o meno prossimo. Esempio: Ibn Muḥammad (figlio di Muḥammad). Nella storia del Califfato il *Nasab* è stato motivo di violente polemiche e rivolte. L'ortodossia ha difatti stabilito che uno dei requisiti fondamentali del Califfo è l'appartenenza al *Nasab* dei Quraysh, la stessa alla quale apparteneva Maometto.

Nuṣrah: obbligo di assistenza dovuta dal popolo al governante.

Pādashāh: titolatura persiana usata anche dai vertici dell'Impero ottomano.

Posht: “schiena”. Nel linguaggio politico dell'area afgano-balucia la schiera di sostenitori e seguaci a cui si appoggia un capo.

Qāḍī: “giudice musulmano” esperto nella *sharīʿah*, le cui sentenze sono legalmente vincolanti.

Qiyās: “Analogia”, ovvero la “deduzione per analogia”. Un metodo deduttivo accettato dalle scuole giuridiche ortodosse come una delle quattro fonti ufficiali di giuridicità. Esso consente al *Mujtahid* (o giurista) di estrapolare delle norme giuridiche per un determinato caso senza precedenti, tenendo presente casi simili o, in ultima analisi, lo spirito generale della Legge.

Qurʿan: ved. Corano.

Quraysh: Tribù araba alla quale apparteneva Maometto.

Raʿy: “opinione personale”, divenuto strumento sussidiario di giuridicità nel momento di massima evoluzione territoriale ed etnica dell'Impero arabo; ebbe l'importante funzione di rendere leciti una serie di elementi e tradizioni estranei all'Islam.

Rashidūn: “Ben diretti” (*al-Khulafā al-Rashidūn*); così vengono chiamati i primi quattro califfi: Abu Bakr, ʿOmar, ʿUthmān e ʿAlī.

Rasūl: “inviato”, “messaggero”, *Rasūl allāhī* (inviato di Dio) è l'appellativo di Maometto.

Ribāṭ: “luogo fortificato di frontiera”. I suoi abitanti, i “*Murabiṭūn*”, sono considerati dalla dottrina classica in perenne stato di guerra.

Riddah: “apostasia”, dall'Islam. Ved. *Irtidād*.

Ṣalāḥ: è la preghiera rituale dei musulmani; con la professione di

fede, il digiuno, l'elemosina legale e il pellegrinaggio costituisce uno dei cosiddetti "Pilastri dell'Islam" (*Arkān al-Islām*).

Sardār: titolatura diffusa nell'Asia Centrale con significati leggermenti differenti, indicante comunque - più che un capo tribale - un livello "feudale" di potere. Erano generalmente grandi proprietari terrieri con larga autonomia politica, con un proprio gruppo di armati e con la possibilità di raccogliere tasse (nel caso esistesse un forte potere centrale sopra di essi, una quota delle rendite fiscali andava a questo rimessa).

Senūsiyyah: confraternita religiosa organizzata in Cirenaica da Muḥammad al-Senussī intorno agli anni 1840. Aderente alla ortodossia islamica più rigorosa e conservatrice, questa confraternita godeva di vasto consenso fra le tribù nomadi e seminomadi della Libia; durante il secondo decennio di questo secolo, organizzò una tenace ed efficace resistenza militare contro le truppe coloniali italiane.

Shāfiʿī: una delle quattro scuole canoniche ortodosse fondata da Al-Shāfiʿī (m. 820 d.C.); oggi è diffusa prevalentemente nell'Oriente islamico in concorrenza con la scuola ḥanafita (ved.).

Shahadah: professione di fede islamica.

Sharīʿah: legge religiosa islamica; le sue fonti sono: il Corano, la *Sunnah*, l'*Ijmāʿ* e il *Qiyās*. Essa regola tutto il comportamento del musulmano (verso Dio, verso lo stato, verso gli altri uomini, verso se stesso).

Sharīf: letteralmente "nobile", "aristocratico". Titolatura attribuita ai discendenti di Maometto. Nell'epoca ottomana divenne il titolo del Governatore della Mecca.

Shawkah: "potere".

Shaykh al-Islām: Titolatura islamica nata nella seconda metà del IV secolo dell'Egira. All'epoca era fregio dei personaggi più eminenti, frequente soprattutto tra i *Wazīr* fatimidi. Durante il sultanato ottomano lo *Shaykh al-Islām* ebbe funzioni speciali di rilievo sia amministrative sia giuridiche: emanava *Fetwāʾ* in merito a questioni politiche e di ordine pubblico, oltre che religiose. Oggi questa titolatura è ancora presente presso *ʿulemāʾ* e mistici.

Shiʿah: letteralmente "partito", "fazione". Entrò nel linguaggio

politico islamico come *Shīʿat ʿAlī*, ossia il "partito, la fazione di ʿAlī, (genero di Maometto e marito della di lui figlia Fātima), designando coloro che, nel secolo VII, si strinsero attorno a lui, rivendicando il suo diritto al califfato. Contemporaneamente - oltre ai significati politici - assunse anche contenuti religiosi, differenziandosi nettamente dai musulmani sunniti. Gli sciiti, infatti, accusano i sunniti di avere alterato il Corano, ed in particolare di avere distrutta una rivelazione che indicava in ʿAlī il successore di Maometto. Alla base della dottrina sciita vi è una concezione del potere completamente diversa rispetto ai sunniti: mentre per questi l'*Imām* (o Califfo) è un organo temporale e la sua funzione è puramente terrena e non sacrale, per gli sciiti viceversa l'*Imām* partecipa della natura divina e, nello svolgimento delle sue funzioni, egli è assistito da Dio - quando non sia addirittura emanazione divina.

Shurṭah: termine arabo che nel linguaggio classico individua la guardia personale del Califfo. Oggi è la polizia.

Sultān: vedi *Mulk*.

Sunnah: letteralmente "consuetudine". È l'insieme dei detti, dei fatti e dei silenzi di Maometto in determinate circostanze della sua vita così come sono stati tramandati da vari trasmettitori. La *Sunnah* del Profeta è, per i musulmani, fonte di giuridicità.

Ṭāʿah: "sottomissione". Il contratto di imamato sancisce dei precisi obblighi da parte del popolo; fra questi vi è l'obbligo dell'obbedienza all'*Imām*, al capo.

Taqiyah: "dissimulazione". Pratica diffusa fra gli sciiti duodecimani; autorizza i musulmani a rendere falsa testimonianza o spergiaro dinanzi agli avversari, e a dissimulare la sua vera identità in caso di pericolo.

Taqīd: letteralmente significa "accettazione". Nel diritto islamico questo termine definisce l'accettazione della decisione legale di una scuola giuridica. Ved. *Ijtihād*.

Ṭarīqa-i Muḥammadi: movimento religioso indiano sorto nei primi decenni del XIX secolo propugnatore del *jihād* contro gli inglesi e contro i Sikh. Per tutto il secolo fomentatore di rivolte ed insurrezioni anti-britanniche fu definitivamente sconfitto nel 1883.

‘Ulamā’: “Dotti”, “sapienti”. Sono i sapienti per eccellenza in materia religiosa.

‘Ulemā’: ved. *‘Ulamā’*.

Ummah: Questo termine aveva inizialmente il significato di “comunità”, sia in senso etnico (comunità araba, viste le origini arabe delle prime generazioni di musulmani), sia in senso religioso (per il comune fattore islamico che venne a unificare etnie differenti). In genere oggi viene usato per definire la comunità islamica al di là da ogni barriera territoriale e culturale.

Usūl al-Fiqh: letteralmente “Le radici della giurisprudenza”; sono le fonti del diritto islamico. Sono quattro: il Corano, la *Sunnah* (ved.), l’*Ijmā’* (ved.) e il *Qiyās* (ved.).

Wilāyah: letteralmente “delega”; è anche un istituto giuridico per il quale colui che è preposto ad un ufficio può delegare parte o tutti i suoi poteri a persona/e da lui prescelte.

Zakāt: è “l’elemosina legale” che ogni musulmano deve versare allo stato in proporzione a quanto possiede e alle rendite personali.

Zawiyah: letteralmente “angolo”, “luogo appartato”. In Libia la *Zawiyah* era la sede della confraternita religiosa della Senūsiyyah.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia che segue vuole essere soprattutto una guida indicativa delle opere più significative, rimandando per un ulteriore approfondimento alle bibliografie particolari indicate nelle stesse.

Uno spoglio della stampa islamica e la traduzione in lingua italiana dei principali documenti è condotta sistematicamente dal 1921 sulla rivista *Oriente Moderno*. Ci si è avvalsi altresì di documentazione inedita tratta dal *Public Record Office - London*.

AA.VV., *Etudes Théologiques et Religieuses*, Montpellier 1981

ABD AL-WAHAB AL-KAYYALI, vedi KAYYALI, al-

ABDEL-ATI, H., *Al-Jihād (Holy War) in Islam*, Al-Azhar University, Cairo, s.d.

ABDEL WAHAB SALAH EL-DIN, *An introduction to Islamic Jurisprudence*, Al-Azhar University, Cairo, 1963

ABDEL-MALEK, A., *Egypte, Société militaire*, Paris 1962

ABDEL-MALEK, A., *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris 1970

ABDELMOULA, M., *Jihad et Colonialisme. La Tunisie et la Tripolitaine (1914-1918)*, Tunis 1987

ABDUH, M., *The Theology of Unity*, trad. di I. Musa'ad e K. Cragg, London 1966 (2a ed. New York 1980)

ABOU YOUSOF YA'KOUB, *Le livre de l'impôt foncier (Kitāb el-kharāj)*, trad. di E. Fagnan, Paris 1921

ABU LUGHOD, *Arab Rediscovery of Europe*, Princeton 1963

ABU NIDHAL (Sabr), *La lutte armée arabe et l'imperialisme. I. La bataille du 5 juin 1967*, Paris 1970

ABU SULAYMAN ABDUL HAMEED, *Al-dhimma and Related Concepts in Historical Perspective*, in "Journal of Institute of Muslim Minority Affairs", IX (1988), pp. 20-23

ABU ZAHRAH, Mohamed, *Concepts de la guerre en el Islam*, Cairo 1964

ACHKAR, J., *Evolution politique de la Syrie et du Liban, de la Palestine et de l'Iraq*, Paris 1935

ADAMS, Ch. C., *Islam and Modernism in Egypt: A study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muhammad Abduh*, London 1933, 2a ed. New York 1968

al-AFGHANI, vedi JAMAL AL-DIN AL-AFGHANI

AGERON, Ch. - R., *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, 2 voll., Paris 1968

- AGLIETTI, B., *L'Egitto dagli avvenimenti del 1882 ai nostri giorni*, Roma 1965
- AHMAD, Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*, London 1967
- AHMAD FAKHR AL-DIN 'ABDALLAH AL-FAYDI, *Irshād al-'ibād ilā 'l-ghazw wa'l-jihād*, Istanbul 1336 Hg/1917-18 A.D.
- AHMAD, M., *Sayyid Ahmad Shahid: His Life and Mission*, Academy of Islamic Research and Publications, Lucknow 1975
- AHMED, Muhammad Aziz, *The Nature of Islamic Political Thought*, in "Islamic Culture", XVII (1943)
- ALIBONI, R., *L'Islam come fattore di politica internazionale*, in *Rapporto di ricerca cit. infra*, pp. 31-69
- AMEER ALI, S., *The Spirit of Islam*, London 1922
- AMIN, O., *Muhammad Abdu: essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire 1944
- ANAWATI, G.C., *Une résurgence du Kharijisme au XXe siècle: "l'obligation absente"*, in "Mélanges des l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire", XVI (1983), pp. 191-228
- Annual Reports on the Administration of Palestine*, Public Record Office-London
- ANTONIUS, G., *The Arab Awakening*, London 1938; 5a ed. New York 1965
- ANWAR EL-SADAT, *Revolt on the Nile*, London 1957
- ARKOUN, M., *Essais sur la pensée islamique*, 3a ed., Paris 1982
- ARKOUN, M., *Émergences et problèmes dans le monde musulman contemporain*, in "Islamochristiana", XII (1986), pp. 135-161
- ARNALDEZ, R., *La guerre sainte selon Ibn Hazm de Cordoue*, in *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris 1962, vol. II, pp. 445-459
- AVERROES, vedi PETERS (ed.), *Jihad in Mediaeval cit. infra*
- AZOURY, N., *Le reveil de la nation arabe*, Paris 1905
- al-BALADHURI, AHMAD BEN YAHYA BEN JABIR AL-BALADHURI, *Kitāb Futūḥ al-Buldān*, ed. M.J. de Goeje, Leiden 1866
- el-BANNA', H., *Khuṭṭaṭuna al-thāniya*, in "al-Nadhīr", I (1357 Hg./1938 A.D.)
- el-BANNA', H., *Wiḥdatuna al-Kāmila*, in "Majallat al-Ikhwān al-Muslimīn", XXII (1362 Hg./1943 a.D.), 3-4
- el-BANNA', H., *Hay'at al - Ikhwān al-Muslimīn*, Cairo 1945
- el-BANNA', H., *Dā watu-nā fi ṭawr jadīd*, Cairo 1954
- el-BANNA, H., *Al-Salām fi'l-Islām*, Cairo 1957
- el-BARAWI, *The Military Coup in Egypt - An Analytic Study*, Cairo 1952
- al-BASIYUNI, Q., *Al-jihād fi'l-Qur'ān*, in "Al-Asala", LXXXIX-XC (1981), pp. 45-59
- BAT YE'OR, *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, London/Toronto, 1985
- BAYYUMI, Z.S., *Al-Ikhwān al-Muslimīn wa al-Jamā'at al-Islāmiyyah, 1928-1948*, Cairo 1979
- BECKER, C.H., *Die Kriegsdiskussion über den Heiligen Krieg*, in C.H.

- BECKER, *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der isalmischen Welt*, vol. II, Leipzig 1932, pp. 281-310
- BERGER, M., *Bureaucracy and Society in Modern Egypt: A Study of the Higher Civil Service*, Princeton 1957
- BERGER, M., *Military Elite and Social Change: Egypt since Napoleon*, Princeton 1960
- BERGER, M., *Les régimes militaires du Moyen Orient*, in "Orient", XV (1960), pp. 21-68
- BOUSQUET G. H. *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'Imam el-Chafi*, in "Revue Africaine", XXVIII (1935)
- BERQUE, J., *Les Arabes d'hier à demain*, Paris 1960 (trad. it. *Gli Arabi di ieri e di domani*, Milano 1961)
- al-BUKHARI, *Detti e fatti del profeta dell'Islam*, a cura di V. Vacca, S. Noja, M. Vallaro, Torino 1982
- al-BUKHARI, *Kitāb al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, 9 voll., Leiden 1862-1909
- al-BUKHARI, *Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī. Arabic-English*, a cura di M. Muhsin Khan, Gujranwala 1971
- CAHEN, C., *L'Islamismo. I. Dalle origini all'inizio dell'Impero Ottomano*, trad. di L. Crescini, Milano 1969
- CANARD, M., *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien*, in "Revue Africaine", LXXIX (1936), pp. 605-623; rist. in *Byzance et les Musulmans du Proche Orient*, London 1973, nr. VIII
- CASEWIT, St., *Background to the Holy War of 1914. Towards an understanding*, in "Islamic Quarterly", XXIX (1985), pp. 220-233
- CHARNAY, J.P., *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris 1978
- CHARNAY, J.P., *Islamic Culture and Socio-Economic Changes*, Leiden 1971, 2a ed., 1981
- CHARNAY, J.P., *Principes de Stratégie Arabe*, Paris 1984
- CHARNAY, J.P., *L'Islam et la Guerre - De la guerre juste à la révolution sainte*, Paris 1986
- CHERAGH, A., *A Critical Exposition of the Popular "Jihād", Showing that all the Wars of Mohammed were Defensive; and that Aggressive War, or Compulsory Conversion, is not allowed in the Koran*, Calcutta 1885
- ECH-CHIRAZI, *Kitab et-Taubih a Livre de l'Admonition touchant la loi musulmane selon le rite de l'imam ach - Chafé'i*, trad. di G.M. Bousquet, Alger s.d.
- CHOUËIRI, Y.M., *Arab History and Nation State (1820-1980)*, London 1989
- CHOUËIRI, Y.M., *Islamic Fundamentalism*, London 1990
- Il Corano*, trad. e commento di A. Bausani, Firenze 1955
- COULAND, J., *Le mouvement syndacale au Liban 1919-1946*, Paris 1970
- CRAGG, K., *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh 1965
- CRÉPON, P., *Les religions et... la guerre*, Paris 1982
- DOBBIN, C., *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784-1847*, London 1983
- ELIASH, J., *The Ithna Ashari-Ṣhī'i Juristic Theory of Political and Legal Authority*, in "Studia Islamica", XXIX (1969), pp. 17-30

- Encyclopédie de l'Islam*, 1a ed., Leiden 1913-1942; 2a ed. Leiden 1954-
 ETIENNE, B., *L'Islamismo radicale*, Milano 1988
Études Arabes
 EVANS-PRITCHARD, E.E., *The Sanusi of Cyrenaica*, London 1949
 FAGNAN, E., (trad.), vedi ABOU YOUSOF YA'KOUB
 FAGNAN, E., *Le Djihad ou Guerre Sainte selon l'école Malékite*, Algeri 1908
 FAHMY, M., *La Révolution de l'Industrie en Egypte et ses conséquences au 19e siècle*, Leiden 1954
 FARIS, N.A. (ed.), *The Arab Heritage* (scritti di Ph. K. Hitti e altri), Princeton 1944
 FARUQI, Z.H., *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, London 1963
 al-FASSI, A., *Défense de la loi islamique*, Casablanca 1977
 al-FAYDI, vedi AHMAD FAKHR AL-DIN...
 FIORANI PIACENTINI, V. anche Piacentini Fiorani
 FIORANI PIACENTINI, V., *Aspetti originali della politica napoleonica in Persia nel quadro del duello anglo-francese*, in "Storia e Politica", VII (1968), pp. 637 sgg.
 GAULMIER, J., *Notes sur le mouvement syndacaliste a Hama*, Paris 1932
 GIANNINI, A., *I mandati di tipo A e la loro natura giuridica*, Roma 1922
 GIANNINI, A., *La costituzione della Palestina*, Roma 1923
 GIANNINI, A., *La costituzione egiziana*, Roma 1923
 GIANNINI, A., *Documenti per la storia della Pace Orientale (1915-1932)*, Roma 1933
 GIANNINI, A., *L'ultima fase della Questione Orientale (1913-1932)*, Roma 1933
 GIBB, H.A.R., *Whither Islam? A survey of modern movements in Muslim World*, London 1932
 GIBB, H.A.R., *The Islamic Congress of Jerusalem in December, 1931*, in: TOYNBEE A.J.-BOULTER, V.M. (ed.), *Survey of International Affairs 1934*, London 1935, pp. 94-105
 GIBB, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947
 GIBB, H.A.R.-BOWEN, H., *Islamic Society and the West. A Study of Impact of Western Civilisation on Moslem Culture in Near East*, 2 voll., London 1950, 1957
 GIGLIO, C., *La Questione Egiziana dal 1798 al 1841*, in "Oriente Moderno", XXIII (1943), pp. 455-500
 GRAEFE, E., *Der Aufruf des Scheichs der Senusija zum Heiligen Kriege*, in "Der Islam", III (1912), pp. 141-150
 GRÜNEBAUM, G.E. von (ed.), *L'Islamismo. II. Dalla caduta di Costantinopoli ai nostri giorni*, trad. di P. Stoduti-E. Turbiani, Milano 1972
 HABNAKA AL-MAYDANI ABD AL-LAHMAN HASAN, *Al-Tawakkul wa al-jihad wa wujuh al-nasr*, supplemento a "Da'wat al-Haqq", LXIV (1987)
 HADDAD, G.H., *Revolution and Military Rule in the Middle East. The Arab States*, New York 1971
Hamdard Islamicus

- HITTI, Ph. K., *The Origins of the Islamic State*, New York 1916
- HITTI, Ph. K., *Précis d'Histoire des Arabes*, trad. di M. Planiol, Paris 1950
- HOLT, P.M., *Political and Social Changes in Egypt*, London 1968
- HOLT, P.M., *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898. A Study of its Origins and Overthrow*, 2a ed., London 1970
- HOLT, P.M., *Modernization and Reaction in Nineteenth Century Sudan*, in HOLT, P.M. (ed.), *Studies in the History of Near East*, London 1973
- HOURLANI, A.H., *Syria and Lebanon: A Political Essay*, London 1946
- HOURLANI, A.H., *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London/New York/Toronto 1962
- HUART, C., *Le droit de la guerre*, in "Revue du Monde Musulman", XI (1907), pp. 331-346
- HUART, C., *Le khalifat et la guerre sainte*, in "Revue de l'Histoire des Religions", LXXII (1915), pp. 228-302
- HUREWITZ, J.C., *Middle East: the Military Dimension*, New York 1969
- HURGRONJE, C.S., *Deutschland und der heilige Kriege*, in *Verspreide Geschriften*, vol. III, 1916
- HURGRONJE, C.S., *The Holy War made in Germany*, in *Verspreide Geschriften*, vol. III, 1916
- HUSAINI, I.N., *The Moslem Brethren*, Beirut 1956
- HUSAYN ABU SAID MUHAMMED, *A Treatise on Jihad (Iqtisad fi masail al-Jihad)*, Lahore 1887
- IBN AL-ATHIR, *Kitāb al-Kamil fi'l-Tārīkh*, Leiden 1851-76
- IBN AL-MUBARAK, A., *Kitāb al-Jihād*, Tunisi 1972
- IBN HAZM, *Kitāb al-Fiṣal fi' al-Milal wa Ahwā' al-Niḥal*, 5 voll., Cairo 1318-20 Hg./1900-1903 A.D.
- IBN HUDAYL (ʿALY BEN ʿABDERRAḤMAN BEN HODEIL EL ANDALUSY), *Tuhfat al-Anfus wa si'ar sukkān al-Andalus. L'ornement des âmes et la devise des habitants d'el Andalus*, testo arabo e trad. di L. Mercier, Paris 1936, 1939
- IBN JAMA'AH, *Tahrīr al-Aḥkām fi Tadbīr millat al-Islām*, in "Islamica", VI (1934), pp. 349-411; VII (1935), pp. 1-34
- IBN KHALDUN, *The Muqaddima*, trad. di F. Rosenthal, New York 1958
- IBN KHALDUN, *Kitāb al-'ibar: Muqaddimah. Texte arabe de Abd Al-Rahman Ibn Kaldun publié par M. Quatremère*, Paris 1858
- IBN RUSHD, *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*, 2 voll., 3a ed. Cairo 1379 Hg./1960 a.D.
- IBN TAYMIYYA, *Kitāb as-Siyāsah al-Shar'īyyah fi Iṣlāḥ ar-Rā'ī wa ar-Ra'iyya*, Cairo, 1971
- Islam (Der)*
- Islamic Quarterly*
- Islamic Studies*
- Islamica*
- Islamochristiana*
- JAMAL AL-DIN AL-AFGHANI, *Āl-a'māl al-kāmilah*, a cura di Muḥammad ʿAmmārah, Cairo s.d.

- JANSEN, J.J.G., *The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York 1986
- JEAN, C. (ed.), *Il pensiero strategico*, Roma 1985
- JEAN, C., *Introduzione al "Della Guerra" di Carl von Clausewitz*, Roma 1989
- al-KAYYALI, *Wathā'iq al-muqāwamah al-Filasīniyyah dīd al-iḥtilāl al-Bariṭānī wa'l-Ṣahyūniyyah*, Beirut 1968
- JOMIER, J., *Le Coran et la guerre du 6 octobre 1973 (10 ramadan 1393)*, in "Bulletin d'Études Orientales", XXX (1978), pp. 319-329
- JUYNBOLL, T.W., *Manuale di diritto musulmano secondo le dottrine della scuola sciafeita*, trad. e note sulla scuola Malikita a cura di G. Baviera, Milano 1916
- KEDDIE, N.R., *Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani: A political Biography*, Berkeley 1972
- KEDDIE, N.R., *Roots of Revolution: an Interpretive History of Modern Iran*, New Haven-Yale 1981
- KEDDIE, N.R., *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, Berkeley/Los Angeles/London 1983
- KERR, M.H., *The Emergence of a Socialist Ideology in Egypt*, in "The Middle East Journal", XVI (1962)
- KERR, M.H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Berkeley 1966
- KHADDURI, M., *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955
- KHADDURI, M., *Islam and the modern Law of Nations*, in "American Journal of International Law", L (1956), pp. 150-155
- KHADDURI, M. (ed.), *The Islamic Law of Nations: Shaeybani's Siyar*, Baltimore 1966
- KHADDURI, M., *The Greater War (A Modern Interpretation of Jihad)*, in "Aramco World Magazin", XIX (1968), pp. 24-28
- KHADDURI, M., *The Impact of International Law upon the Islamic World Order*, in "American Journal of International Law", LXVI (1972), pp. 46-49
- KHADDURI, M., *The Islamic Theory of International Relations and its Contemporary Revelance*, in: PROCTOR (ed.), *Islam cit. infra*, pp. 24-36
- KHALIL IBN ISHAQ, *Abrégé de la Loi Musulmane selon le rite de l'Imam Malek*, trad. di G.H. Bousquet, Alger-Paris 1956
- KHILLAH, Kāmil Maḥmūd, *Filasṭīn wa'l-intidāb al-Bariṭānī, 1922-1939*, Beirut 1974
- KOHLBERG, E., *The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of jihād*, in "Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft", CXXVI (1976), pp. 64-86
- LAMBTON, A.K.S., *A Nineteenth Century View of Jihād*, in "Studia Islamica", XXXII (1970), pp. 180-192
- LAMONTE, J.L., *Crusade and Jihad*, in: FARIS, N.A., (ed.), *The Arab cit. supra*, pp. 159-199
- LAOUST, H., *Le traité de droit public d'Ibn Taimiya*, Beyrouth 1948

- LAOUST, H., *Le précis de droit d'Ibn Qudama*, Beyrouth 1950
- LAQUEUR, W.Z., *Communism and Nationalism in the Middle East*, London 1953
- LENCZOWSKI, G., *The Middle East in World Affairs*, Ithaca 1980
- LEWIS, B., *The Emergence of Modern Turkey*, London 1961
- LEWIS, B., *The Muslim Discovery of Europe*, London 1982
- LEWIS, B., *The Jews of Islam*, Chicago 1984
- LEWIS, B., *The Political Language of Islam*, Chicago/London 1988
- LEWIS, B., *Politics and War*, in: SCHACT-BOSWORTH, *The Legacy* cit. *infra*, pp. 156-209
- LEWIS, G., *The Ottoman Proclamation of Jihad in 1914*, in "Islamic Quarterly", XIX (1975), pp. 157-163
- LUTTWAK, E., *Strategia. Le logiche della guerra e della pace nel confronto tra le grandi potenze*, Milano 1989
- Majallat al-Ikhwān al-Muslimīn*
- MALIK IBN ANAS, *Al-Muwatta'*, Cairo 1954
- MALIK IBN ANAS, *Al-Muwatta'*, with Suyuti's Commentary, Cairo 1939
- MALIK, S.K., *The Quranic Concept of War*, New Delhi 1986
- al-MALIKI, A., *La notion de Jihad dans l'Islam médiéval: une contribution majeure à l'islamologie contemporaine*, in "Horizons Maghrébins, IX-X (1987), pp. 98-99
- MARDIN, S., *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton 1962
- MARTIN, B.G., *Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa*, Cambridge 1976
- MASSIGNON, L., *Le respect de la personne humaine en Islam, et la priorité du droit d'asile sur le devoir de just guerre*, in "Revue internationale de la Croix-Rouge", CCCCII (1952), pp. 448-468
- al-MAWARDI (AL-MAWARDI ABU-L-HASAN), *Kitāb al-Aḥkām al-Sultāniyyah wa al-wilāyat al-dīniyyah*, Bonn 1853
- al-MAWDUDI, Abū'l-A'ālā, *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution*, Islamic Publications, Lahore 1978
- al-MAWDUDI, A.A., *First Principles of the Islamic State*, Islamic Publications, Lahore 1983
- al-MAWDUDI, A.A., *Islamic Way of Life*, Islamic Publications, 11a ed., Lahore 1979
- al-MAWDUDI, A.A., *Jihad in Islam*, Islamic Publications, Lahore 1976
- al-MAWDUDI, A.A., *Minḥaj al-Inqilāb al-Islāmī*, Cairo 1977
- al-MAWDUDI, A.A., *Nadhariyyah al-Islām al-Siyāsiyyah*, Beirut 1401 Hg./1981 a.D.
- al-MAWDUDI, A.A., *The Sick Nations of the Modern Age*, trad. di K. Ahmad, Islamic Publications, Lahore/Karachi/Dacca 1966
- al-MAWDUDI, A.A., *Towards Understanding Islam*, trad. di K. Ahmad, Islamic Publications, 6a ed., Lahore/Karachi/Dacca 1960
- Middle (The) East Journal*
- MINGANTI, P., *I movimenti Politici Arabi*, Roma 1971
- MORABIA, A., *Ibn Taymiyya, dernier grand théoricien du Jihad médiéval*, in

- "Bulletin d'Etudes Orientales", XXX (1978), pp. 85-100.
- MORABIA, A., *La notion de Jihād dans l'Islām médiéval, des origines à al-Gazālī*, Lille 1975; conclusioni in "Horizons Maghrebins", IX-X (1987), pp. 100-105
- MUḤAMMAD AL-ʿABBASI AL-MAHDĪ, *Al-Fatāwā al-Mahdiyyah fi'l-waqāʿ al-Miṣriyyah*, 7 voll., Cairo 1301 Hg./1883 A.D.
- MUḤAMMAD IBRAHIM AḤMAD ABU SALIM, *Manṣūrat al-Imām al-Mahdī*, Khartum 1963-4
- NALLINO, C.A., *Appunti sulla natura del "Califfato" in genere e sul presunto "Califfato ottomano"*, in *Raccolta di scritti editi e inediti*, a cura di M. Nallino, vol. III, Roma 1941, pp. 234-259
- NASSER (JAMAL ʿABD EL-NAṢER), *La Philosophie de la Révolution*, Cairo 1956
- NEGIB (NAGUIB), M., *Egypt's Destiny*, London-New York 1955
- NIEMEIJER, A.C., *The Khalifat Movement in India, 1919-1924*, The Hague 1972
- NOER, D., *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, New York 1973
- NOJA, S., *Storia dei Popoli dell'Islam - L'Islam Moderno dalla conquista napoleonica dell'Egitto al ritiro dell'Armata Rossa dall'Afghanistan*, Milano 1990
- NOLTE, R.H. (ed.), *The Modern Middle East*, New York 1963
- al-NUʿMAN, *Dāʿim al-Islām wa Dhikr al-ḥalāl wa'l-ḥarām wa'l-qadāyā wa'l-aḥkām ʿan Ahl Bayt Rasūl Allāh...*, 2 voll., Cairo 1951-1960
- OSTROROG, L., *Le droit du Califat. Introduction, traduction de l'arabe et notes du compte Léon Ostrorog*, Paris 1906
- PAREJA, F.M., in collaboraz. con BAUSANI, A., HERTLING, L., *Islamologia*, Roma 1951
- PETERS, R., *Islam and Colonialism. The Doctrine of Jihad in Modern History*, The Hague/Paris/New York 1979
- PETERS, R., *Djihad: War of Aggression or Defence?*, in *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamiwissenschaft, Göttingen, 15-22 August 1974*. Göttingen 1976, pp. 282-289
- PETERS, R., *Jihad in Mediaeval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes' legal handbook "Bidāyat al-Mudjtahid" and the treatise "Koran and Fighting" by the late Shaykh al-Azhar. Maḥmūd Shaltūt*, trad. e note di R. Peters, Leiden 1977
- PETERS, R., - GERT, J.J., - DE VRIES, J., *Apostasy in Islam*, in "Die Welt des Islam", (1976-77), pp. 1-25
- PEYRONNET, R., *Le problème Nord-Africain*, 2 voll., Paris 1924, 1930
- PIACENTINI FIORANI v. anche Fiorani Piacentini
- PIACENTINI FIORANI, V., *Ulemā' e costituzione persiana*; in "Clio", XXIV (1988), pp. 211-249
- PISCATORI, J.P. (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge 1983
- PORATH, Y., *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918-1929*, London 1974

- PROCTOR, J.H. (ed.), *Islam and International Relations*, London 1965
- QUERRY, A., *Recueil de lois concernant les Musulmans Schyites*, in: "Droit Musulman", 2 voll., Paris 1881-1882.
- QUṬB, Sayyid, *Al-Adalah al-ijtimā'iyah fi'l-Islām*, 4a ed., Cairo 1954
- QUṬB, S., *Ma'rakat al-Islām wa al-Ra'smāliyyah*, Beirut/Cairo 1978
- QUṬB, S., *Al-Islām wa al-Mushkilāt al-Ḥadhāra*, 6a ed., Beirut/Cairo 1980
- QUṬB, S., *Khaṣā' iṣ al-Taṣawwur al-Islāmī wa Muqawwimātu-hu*, 7a ed., Beirut/Cairo 1980
- QUṬB, S., *Ma'ālīm fi'l-Tariq*, Beirut/Cairo 1981
- QUṬB, S., *Hādḥā al-Dīn*, 8a ed., Beirut/Cairo 1983
- RAHMAN, F., *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982
- RAHMAN, H.R., *The Concept of Jihad in Egypt. A Study of Majallat al-Azhar (1936-1982)*, in *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, a cura di G.R. Warbrug, U.M. Kupferschmidt, New York 1983, pp. 249-261
- Rapporto di ricerca su: Islam: problemi e prospettive e le politiche dell'occidente*, a cura di R. Aliboni (Centro Militare di Studi Strategici, Roma 1990)
- Révue Africaine
- Révue du Monde Musulman
- Risalat al-Jihad
- ROSSI, E., *Documenti sull'origine e gli sviluppi della Questione Araba. 1875-1944*, Roma 1944
- SANTILLANA, D., *Istituzioni di Diritto Musulmano Malikita - Con riguardo anche al Sistema Sciafiita*, 2 voll., Roma 1938
- al-SAYYID MUḤAMMAD AL-MAHDI AHMAD IBN AL-SAYYID MUḤAMMAD AL-SHARIF IBN AL-SAYYID MUḤAMMAD IBN 'ALI AL-SENUSI AL-KHATTABI AL-HASANI AL-IDRISI, *Bughyat al-musā'id fi aḥkām al-mujāhid fi'l-ḥadhith 'ala'l-jihād*, Cairo 1332 Hg./1913-1914 a.D.
- SCARCIA AMORETTI, B.M., *Bellum pium et justum: il Jihad*, in "Islam, Storia e Civiltà", XVIII (1987), pp. 5-13
- SCHACHT, J.-BOSWORTH, C.E., *The Legacy of Islam*, London 1974
- SCHEICH ASCHARIF ATTUNISI, *Haqiqat al-dschihad. Die Wahrheit über dem Glaubenskriege*, trad. di K.E. Schabinger, Berlin 1915
- SCHLEIFER S.A., *Understanding Jihad: Definition and Methodology*, in "Islamic Quarterly", XVII (1983), pp. 117-131
- SCHLEIFER, S.A., *Jihad and Traditional Islamic Consciousness*, in "Islamic Quarterly", XVII (1983), pp. 173-203
- SCHLEIFER, S.A., *Jihad: Modernist Apologists, Modern Apologetics*, in "Islamic Quarterly", XVIII (1984), pp. 25-46
- SCHLEIFER, S.A., *Jihad: Sacred Struggle in Islam (IV)*, in "Islamic Quarterly", XVIII (1984), pp. 87-102
- SCHLEIFER, S.A., *Jihad: Sacred Struggle in Islam (V)*, in "Islamic Quarterly", XVIII (1984), pp. 135-149
- al-SENUSI vedi al-SAYYID MUḤAMMAD

- SHADI, Ṣalāh, *Safahat min al-Ta' rikh*, parte I, Kuweit 1981
- SHAF'Ī, *Kitāb al-Umm fi furū' al-fiqh*, 4 voll., Cairo 1325 Hg./1907 a.D.
- SHALTUT, M., *Al-Da' wa al-Muḥammadiyyah wa-l-qīāl fi'l-Islām*, trad. di R. Peters, *Jihad* cit. *supra*
- SHALTUT, M., *Al-Qur'ān wa al-Qīāl*, Cairo 1367 Hg./1948 a.D.
- SHARABI, H.B., *Nationalism and Revolution in the Arab World (the Middle East and the North Africa)*, Princeton 1966
- SHAW, S.J., *L'Impero Ottomano e la Turchia moderna*, in *L'Islamismo*, a cura di G.E. von Grunebaum, Milano 1972
- al-SHAYBANI, *The Islamic Law*, vedi M. Khadduri cit. *supra*
- al-SHAYBANI, KITAB *Al-siyar al-Kabīr*, 4 voll., Hyderabad 1335 Hg./1916 a.D.
- SHAYKH AL-MUFID, *Awail al-maqalat fi madhaib al-mukhtarāt*, Tabriz s.d.
- SHUQAYR, Na'ūm, *Tārīkh al-Sūdān al-qadīm wa'l-ḥadīth wa jughrāfiyyatuh*, 3 voll., Cairo s.d. [1903]
- SIDDIQI, Abdul Hamid, *Jihad in Islam. Its Nature and Significance*, in "Criterion", VI (1968), pp. 26-43
- SIDDIQI, Aslam, *Jihād, an Instrument of Islamic Revolution*, in "Islamic Studies", II (1963), pp. 383-398
- SIMPSON, J.H., *Report on Immigration, Land Settlement and Development*, H.M. Stationery Office, London 1930, Cmd. 368
- SIVAN, E., *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Paris 1968
- SMITH, W.C., *Modern Islam in India*, Lahore 1943; ed., rived. London 1947
- SMITH, W.C., *Islam in Modern History*, Princeton 1957
- SOURDEL, D., *Les conceptions imamites au début du XIe siècle d'après le Shaykh al-Mufid*, in: RICHARDS (ed.), *Islamic Civilisation* cit. *supra*
- Studia Islamica*
- al-ṬABARI, *Tā'rikh al-Rusūl wa al-Mulūk*, Leiden 1879-1901
- al-ṬABARI, *Kitāb al-Jihād wa Kitāb al-Jizyah wa Aḥkām al-Muḥaribūn*, Leiden 1933
- TROWBRIDGE, S.R., *Mohammad's View of Religious War*, in "Muslim World", III (1913), pp. 290-305
- TUSI, ABU JA'FAR *Al-Nihaya*, Beyrouth 1970
- VACCA, V., *L'India e i Musulmani Indiani nel censimento del 1931*, in "Oriente Moderno", XIV (1934), pp. 356-360, 394-416
- VINIGRADOV, A., *The 1920 Revolt in Iraq Reconsidered. The Role of the Tribes*, 1941
- VISMARA, G., *Scritti di Storia Giuridica*, vol. VII: *Comunità e diritto internazionale*, Milano 1989
- WAINES, D., *The Failure of Nationalist resistance*, in: Ibraim Abu Lughog, *The Transformation of Palestine*, Evanstone 1971
- WARRINER, D., *Land and Poverty in the Middle East*, London 1948
- WATT, W.M., *Muhammad at Mecca*, London 1953
- WATT, W.M., *Muhammad at Medina*, London 1956
- WATT, W.M., *Muhammad Prophet and Statesman*, London 1961

- WATT, W.M., *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968
- WATT, W.M., *The Significance of the Theory of Jihad*, in *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamiwissenschaft*, Göttingen 1976, pp. 390-394
- WATT, W.M., *Islam and Christianity*, London 1984
- WATT, W.M., *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London/New York 1988
- WILLIS, S.H., *Jihad fi Sabil Allah. Its Doctrine Basis in Islam and some Aspects of its Evolution in 19th Century West Africa*, in "Journal of African History", VIII (1967), pp. 395-417
- YOUNG, T.C., *Near Eastern Culture and Society*, Princeton 1951
- YOUNG, T.C., *Nationalism in the Middle East*, Washington 1952
- ZEIN, Z.N., *Arab-Turkish Relations and the Emergence of Arab Nationalism*, Beirut 1958
- ZWEMER, S.M., *The Law of Apostasy in Islam; answering the Question why there are so few Moslem converts...*, London 1924

**Collana del
«Centro Militare di Studi Strategici»**

1. «Il reclutamento in Italia» di Autori vari
2. «Storia del servizio militare in Italia dal 1506 al 1870, Vol. I di Virgilio Ilari
3. dal 1871 al 1918, Vol. II
4. dal 1919 al 1943, Vol. III
5. dal 1943 al 1989, Vol. IV
6. «Soppressione della leva e costituzione di Forze Armate volontarie» di Paolo Bellucci - Areno Gori
- 6a. «Riflessioni sociologiche sul servizio di leva e volontariato» di M. Marotta - S. Labonia
7. «L'importanza militare dello spazio» di Carlo Bongiorno - Stefano Abbà
Giuseppe Maoli - Abelardo Mei
Michele Nones - Stefano Orlando
Franco Pacione - Filippo Stefani
8. «Le idee di "difesa alternativa" ed il ruolo dell'Italia» di Francesco Calogero
Marco De Andreis - Gianluca Devoto
Paolo Farinella
9. «La "policy science" nel controllo degli armamenti» di Pierangelo Isernia - Paolo Bellucci
Luciano Bozzo - Marco Carnovale
Maurizio Coccia - Pierluigi Crescenzi
Carlo Pelanda
10. «Il futuro della dissuasione nucleare in Europa» di Stefano Silvestri
11. «I movimenti pacifisti ed antinucleari in Italia. 1980-1988» di Francesco Battistelli
Pierangelo Isernia - Pierluigi Crescenzi
Antonietta Graziani
Angelo Montebovi - Giulia Ombuen
Serafina Scaparra - Carlo Presciuttini
12. «L'organizzazione della Ricerca e Sviluppo nell'ambito della Difesa» di Paolo Bisogno - Carlo Pelanda
Michele Nones - Sergio Rossi
Vincenzo Oderda

- | | |
|---|---|
| 13. «Sistema di Pianificazione Generale e Finanziaria ed ottimizzazione delle risorse nell'ambito Difesa» | di Giuseppe Mayer - Carlo Bellinzona
Nicola Galippi - Paolo Mearini
Pietro Menna |
| 14. «L'industria italiana degli armamenti» | di Fabio Gobbo - Patrizio Bianchi
Nicola Bellini - Gabriella Utili |
| 15. «La strategia sovietica nel Mediterraneo» | di Luigi Caligaris - Kenneth S. Brower
Giuseppe Cornacchia - Chris Donnelly
James Sherr - Andrea Tani
Pietro Pozzi |
| 16. «Profili di carriera e remunerazioni nell'ambito dell'amministrazione dello Stato» | di Domenico Tria - Tonino Longhi
Arturo Cerilli - Andrea Gagnoni
Pietro Menna |
| 17. «Conversione dell'industria degli armamenti» | di Sergio Rossi - Secondo Rolfo
Nicola Bellini |
| 18. «Il trasferimento di tecnologie strategicamente critiche» | di Sergio Rossi - Fulceri Bruni Rocchia
Alessandro Politi - Sergio Gallucci |
| 19. «Nuove possibili concezioni del modello difensivo» | di Stefano Silvestri - Virgilio Ilari
Davide Gallino - Alessandro Politi
Maurizio Cremasco |
| 20. «Welfare simulation nel teatro mediterraneo» | di Maurizio Coccia |
| 21. «La formazione degli Ufficiali dei Corpi Tecnici» | di Antonio Paoletti - Arnoldo D'Amico
Aldo Tucciarone |
| 22. «ISLAM: Problemi e prospettive politiche per l'occidente» | di Roberto Aliboni - Fausto Bacchetti
Laura Guazzone
Valeria Fiorani Piacentini
Bianca Maria Scarzia Amoretti |
| 23. «Effetti sull'economia italiana della spesa della Difesa» | di Antonio Pedone - Maurizio Grassini |
| 24. «Atto Unico Europeo e industria italiana per la Difesa» | di F. Onida - M. Nones - G. Graziola
G.L. Grimaldi - W. Hager - A. Forti
G. Viesti |
| 25. «Disarmo, sviluppo e debito» | di C. Pelanda |
| 26. «Yugoslavia: realtà e prospettive» | di C. Pelanda - G. Meyr - R. Lizzi
A. Truzzi - D. Ungaro - T. Moro |

27. «Integrazione militare europea» di S. Silvestri
28. «La rappresentanza militare in Italia» di G. Caforio - M. Nuciari
29. «Studi strategici e militari nelle università italiane» di P. Ungari - M. Mones - R. Lughari
V. Ilari
30. «Il Pensiero Militare nel Mondo Musulmano», Vol. I di V. Fiorani Piacentini

Composizione e Stampa:
Tipografia Sticca Mario di P. Giannini
Via Gran Sasso 57 - Roma

Febbraio 1991

Il Centro Militare di Studi Strategici (CeMiss), costituito con Decreto del Ministro della Difesa, è un organismo interforze che promuove e realizza ricerche su tematiche di natura politico-strategico-militare, avvalendosi anche di esperti e di centri di ricerca esterni con i quali vengono conclusi convenzioni e contratti di ricerca; sviluppa, inoltre, la collaborazione tra le Forze Armate, le Università e i Centri di ricerca italiani e stranieri nonché con altre Amministrazioni ed Enti che svolgono attività di studio nel settore della sicurezza e della difesa; promuove la specializzazione di giovani ricercatori italiani; seleziona gli studi di maggiore interesse, fornendoli alla Rivista Militare che ne cura la pubblicazione. Un Comitato Scientifico, presieduto dal Ministro della Difesa, indirizza le attività del Centro; un Consiglio Direttivo ne definisce i programmi annuali. Direttore è un Generale (o Ammiraglio) di Divisione, assistito da un Comitato Esecutivo.

Quanto contenuto negli studi pubblicati riflette esclusivamente il pensiero del gruppo di lavoro e non quello del Ministero della Difesa.